





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن : المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 25 / خريف 2022م / 1444هـ

الرقم الدولي : ISSN : 2709-0841

إقرأ في هذا العدد:




بسم الله الرحمن الرحيم

◉ مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉ تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉ العدد : (25) 1444 هـ .





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الخامس والعشرون

خريف 2022 م

ربيع الأول 1444 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين شارع البريد مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ



رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. السيد محمد زوين

سكرتير التحرير

د. عمّار عبد الرزاق الصّغير

هيئة التحرير

1) أ.د. السيد فاضل الميلاني. (لندن)، جامعة ميد لسكس. الفلسفة وعلم الكلام.

2) أ.د. ستّار الأعرجيّ (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه. الفلسفة والكلام.

3) أ.د. الشيخ محمّد شقير. (لبنان)، الجامعة اللبنانية، الفلسفة والكلام.

4) أ.د. رؤوف الشمّري. (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه. علم الكلام.

5) أ.د. أكرم بركات. (لبنان)، الجامعة اللبنانيّة، الفلسفة وعلم الكلام.

6) أ.د. كريم شاتي. (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه. علم الكلام والتيارات الفكريّة المعاصرة.

7) أ.د. محمّد حمزة الشيبانيّ. (العراق) جامعة بابل، كلّية العلوم الإسلاميّة، الفكر الإسلاميّ المعاصر.

8) أ.م.د. الشيخ محمّد تقي السبحانيّ (إيران)، المعهد العالي لدار الحديث، الشريعة والعلوم الإسلاميّة.

9) أ.م.د. رزاق الموسويّ (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه، علم الكلام.

10) أ.م.د. عقيل صادق الأسديّ. (العراق)، البصرة، كلّية الآداب، الفلسفة، الفكر الإسلاميّ المعاصر.

تدقيق اللّغة العربيّة

م.م. أحمد سالم اسماعيل

تدقيق اللّغة الإنكليزيّة

م.م. فاضل شيحان

التصميم والإخراج الفني

علي صاحب البرقعاوي

لا يحق النشر والاقتباس من بحوث المجلة دون الإشارة إلى مؤلفيها والجهة الناشرة، ويعد ذلك حقًا من حقوق الملكيّة الفكريّة للمؤلفين، ومعيارًا من معايير التحكيم الدولي للمجلات العلميّة الرصينة .

الترقيم الدوليّ : ISSN: 2709 - 0841

هاتف إدارة المجلّة : 00964-(7717072696)

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت : Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين– شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

1. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

2. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

3. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

5. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

6. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

7. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

8. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

9. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

10. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (25) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (16) للمتن، و(14) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

11. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

12. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

1) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر في

مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

2) يتولّى رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

3) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

4) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

5) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

6) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

7) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

8) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

9) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

10) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسوم بـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

1- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

2- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

3- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

4- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

5- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

1- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

2- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني - كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (...)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (...)

رقم الهاتف: (...)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (..)

توقيع الباحث

التاريخ / / 202 م الموافق: / / 143هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

1) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

2) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

3) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

4) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

5) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

6) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

7) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

8) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

9) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

10) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.



افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحديث عن أهل البيت عليهم السلام يمثل تشكلاً للشعور العقائدي للذات ؛ في إجابة لقوله تعالى على لسان نبيه الكريم صلى الله عليه وآله : ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾ الشورى: [23] فهو أحد أنواع الجزاء الذي حدد ملامحه رسول الله صلى الله عليه وآله في مودة أهل البيت عليهم السلام.

وهنا يتجسد الولاء في جانبه الفكري في السعي لمعرفة بعض حقائق هذه الأنوار القدسية، التي جعلها الله أبوابَ رحمته للبشرية.

إذاً هو هدف يتمركز في ولاء الذات لآل محمد عليهم السلام، ويوجه حركتها ، ويحدد سلوكها وفقًا لمعطيات تغادر التفريط والاجحاف ولا تتصل بالإفراط والمغالات ، كان لأهل البيت عليهم السلام وعلماء الأمة النجباء المهمة المتميزة في تأطير حدودها ورسم ملامحها بالاعتدال والوسطية .

وعلى وفق ذلك جاء هذا العدد من مجلة العقيدة يحمل أقلام الباحثين والمفكرين في السعي نحو اكتشافات صور جديدة وتأكيدات متوالية في معرفة حقائق أهل البيت عليهم السلام وتأكيد حقوقهم .

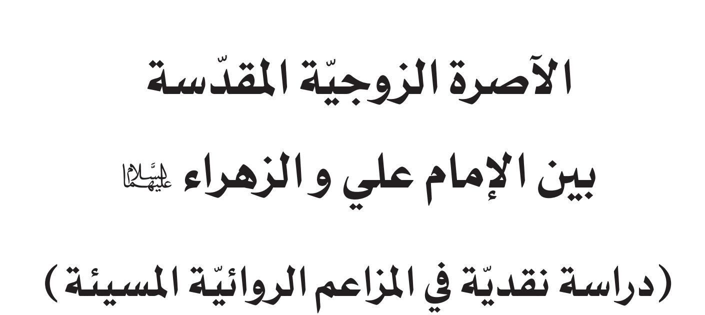
وفي أطـواء هـذا العـدد تصـدر البحـث الأول بعنـوان (**الآصرة الزوجيـة المقدسـة بـين الإمـام عـلي والسـيدة الزهـراء** عليهما السلام) متنـاولاً بعـين النقـد والتدقيـق نقـض كل مـا يـسيء لهـذه الآصرة الإلهيـة الرسـالية مـن مقـولات تحـت عنـوان الروايـات المأثـورة أو الأخبـار التأريخيـة. ويعقبـه بحـث (**التيـار الفكـري الداعـم لنفـي إيمـان أبي طالـب**) بقسـمه الثـاني إذ يسـعى لإثبـات ايمـان ابي طالـب بوسـاطة عـرض للروايـات النافيـة لإيمانـه ومناقشـتها وبيـان وهنهـا وفقـا للنقـد الرجـالي العلمـي في تجريـح سلسـلة الاسـناد . ليـأتي البحـث الثالـث بعنـوان (**الوحـي الإلهـيّ عنـد المفكريـن الإسـلاميين**) ليتنـاول نظريـة الفـارابي في فكـرة الوحـي، مبيّنـا رؤيتـه في كيفيـة اتصـال النفـس النبوية بالعقـل الفعّـال في إنتـاج المعرفـة الوحيانيـة . ثـم بحـث عـن (**مدرسـة الكوفـة الكلاميـة**) طـرح لإثبـات ملامـح الجهـود الكلاميـة عنـد مفكـري الكوفـة في بنـاء منظومـة كلاميـة غنيـة بالتنظـير، والبيـان والتحليـل العقـلاني للعقائـد ؛ لاسـيما في عـصر التأسـيس في القـرن الثـاني الهجـري .

وفي العـدد أبحـاث أخـرى عـن حديـث الغديـر و سريّـة اليمـن ومولـد السـيدة فاطمـة الزهـراء عليها السلام، اتسـمت بالطـرح العلمـي الدقيـق والتحقيـق الموضوعـي.

هذه كانت محصلة العدد الخامس والعشرون من مجلة العقيدة، نأمل أن يحقق منفعة معرفية عند القراء الكرام ومن الله قبول الأعمال.

سكرتير التحرير





الآصرة الزوجيّة المقدّسة
بين الإمام علي و الزهراء عليهما السلام
(دراسة نقديّة في المزاعم الروائيّة المسيئة)

الأستاذ المساعد الدكتورة انتصار عدنان العوّاد*

* جامعة البصرة-كلّيّة الآداب

الملخّص

انتقلت الصدّيقة فاطمة عليها السلام إلى بيت الزوجيّة في كنف كُفئها الإمام عليّ عليه السلام، لتسجّل معه علاقة روحيّة فريدة كاشفة عن مقام رفيع وسموّ روحي متألّق. فالإمام عليه السلام يعلم مكانتها عند خالقها وعند أبيها المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت تدرك مكانة الإمام كأفضل الخلق بعد أبيها عليهما السلام، وقد قادت تلك العلاقة الطيّبة حياتهما إلى النجاح والتألّق، إذ نجد الإمام عليه السلام يقول: ولقد كنت أنظر إليها فتنكشف عنّي الهموم والأحزان بنظري إليها. وبالمقابل نجدها عليها السلام تقول: يابن عمّ، ما عهدتني كاذبة ولا خائنة ولا خالفتك منذ عاشرتني. فيردّ عليها الإمام: معاذ الله، أنت أعلم بالله وأبرّ وأتقى وأكرم وأشدّ خوفاً من الله أن أوبخك غداً بمخالفتي. إنّ هذه الكلمات جاءت في نهاية حياتها معه، وكأنّها أرادت أن تلخّص تلك السنوات في هذه الكلمات، فتكشف عن حقيقة تلك العلاقة التي جمعتهما معاً، فلا تترك مجالاً للشك والتقوّل والتساؤل. ولعلّها كانت ردّاً على ما اجترأته أقلام الوضّاعين، الّذين حاولوا المساس بقداسة تلك الآصرة التي ربطتهما، فأكثروا من وضع الروايات الهادفة إلى الحطّ منهما.

الكلمات المفتاحية

﴿الآصرة الزوجية، بيت الزوجية، فاطمة الزهراء، المزاعم الروائية﴾

The holy martial relationships between the prince and Fatima Zahra (p)
Critical study of the offensive narrative allegations

Assistant professor: Entissar Adnan Alawad
College of arts/Basra University

Abstract

Fatima has moved to the marital home. The imam knows her standing with her Creator and with her father، the Chosen One. She was aware of the imam's position as the best of creation after her father، and that a good relationship led their lives to success and brilliance، as we find the imam saying: I was looking at her and my worries and sorrows were revealed to me. On the other hand،, we find her saying: O cousin، you have not known me as a liar or a traitor، nor have I ever disobeyed you since you married me. The imam replies to her: God forbid، you are more knowledgeable in God، more righteous، pious، more generous and more fearful of God، that I rebuke you tomorrow for disobeying me. These words came at the end of her life with him، as if she wanted to sum up those years in these words، It reveals the truth of that relationship that brought them together، leaving no room for doubt، saying and questioning. Perhaps it was a response to what the scribes of the liars، who tried to undermine the sanctity of the bond that bound them، dared to put forward novels aimed at degrading them

Keywords: Martial relationship- The martial home- Fatima Zahra Allegations narrative.

تمهيد

انتقلت الصدّيقة فاطمة عليها السلام إلى بيت الزوجيّة في كنف كفئها الإمام عليّ عليه السلام، لتسجّل معه علاقة روحيّة فريدة كاشفة عن مقام رفيع وسموّ روحيّ متألّق. إذ كانت عليها السلام نِعم الزوجة له، لم تعصِ له أمراً ولا خالفته في شيء، بل كانت تعينه وتؤازره في طاعة الله وتؤثره على نفسها، وتدخل على قلبه البهجة والسرور كلّما نظر إليها، فتزيح عنه الهموم والأحزان. وبالمقابل كان عليه السلام نِعم البعل لها، يغدق عليها من فيض حبّه وعطفه، ويشعرها بإخلاصه وودّه لها وإدراكه لحقّها. فكانت علاقته بها من أطيب وأسمى العلاقات الزوجيّة. فبعد أن كانت الصدّيقة فاطمة عليها السلام تؤدّي دوراً مثاليّاً متميّزاً عندما كانت في ظل أبيها، إذ أدت أدواراً عظيمة وجسيمة[1] -نجدها هنا أمام دور آخر ومسؤوليّة جديدة. إذ كان عليها رسم معالم البيت الإسلاميّ النموذجيّ، بتكوينها لأسرة فريدة ترتقي لتكون المثلى في العالم الإسلاميّ، واضعة نصب أعينها المنهج الإلهيّ طريقاً لبلوغ ذلك[2].

ومن مصاديق العظمة في ذلك البيت -الذي تحفّه الرحمة ويغمره الإيمان- الحبّ العميق، والعلاقة الروحيّة الطيّبة الّتي كانت توثِق الصلة فيما بين الصدّيقة فاطمة وأمير المؤمنين عليه السلام، ومنشأ ذلك إدراك كلّ منهما عظمة الآخر، فالإمام عليه السلام يعلم مكانة الصدّيقة فاطمة عليها السلام عند خالقها، وعند أبيها المصطفى صلى الله عليه وآله الّتي لم تكن مجرّد علاقة عاطفيّة

---

[1] عن هذا الموضوع ينظر: النصرالله: والعواد: مقام الصدّيقة فاطمة عليها السلام في السنة النبوية، ص79 172.

[2] ينظر: العواد: الصدّيقة فاطمة الزهراء عليها السلام ص 139 241.

تربطـه ﷺ بهـا، وكان يحيـط بمزاياهـا وفضائلهـا ومناقبهـا وصفاتهـا الّتـي جعلتهـا سـيّدة نسـاء العالمـين وأمّ الأئمّـة الهـداة، والمثـل الأكمـل لجميـع النسـاء، لـذا نجـده عليه السلام يعاملهـا معاملـة خاصّـة ويجلّهـا إجـلالاً عظيـماً، ومـن جانـب آخـر نجدهـا عليها السلام تـدرك مكانتـه عليه السلام كأفضـل الخلـق بعـد أبيهـا، ومـا لـه عنـد اللـه ورسـوله مـن مقـام عظيـم ومـا لـه مـن مناقـب وفضائـل وصفـات وسـمات جعلتـه ثـاني أعظـم شـخصية في الوجـود كلّـه.

وقـد قـادت تلـك العلاقـة الطيّبـة حياتهـما إلى النجـاح والتألّـق، فتوجّـه كلّ منهـما لأداء دوره تجـاه اللـه، مـن خـلال طاعتـه والتفـاني في خدمتـه وخدمـة دينـه الحنيـف. ونسـتطيع أن نسـتوحي عظمـة تلـك الحيـاة المثـلى، وأبعادهـا الرائعـة الّتـي عاشـتها الصدّيقـة فاطمـة مـع الإمـام عليه السلام مـن خـلال تلـك الروايـات الّتـي تحدّثنـا عـن طبيعـة تلـك العلاقـة بينهـما. فعندمـا سـألها النبـيّ ﷺ عـن زوجهـا أمـير المؤمنـين أجابـت: إنـه خـير زوج،[1] وعندمـا سـأل أمـير المؤمنـين عليه السلام عنهـا، قـال: نِعـم العـون عـلى طاعـة اللـه[2].

هـذه الكلـمات الجليلـة تكشـف لنـا الآفـاق السـامية لتلـك الألفـة والرحمـة فيـما بينهـما عليهما السلام، إذ قامـت عليها السلام بمسـؤوليّاتها تجـاه زوجهـا وبيتهـا عـلى الوجـه الأكمـل، فنهضـت بأعبـاء بيتهـا المتواضـع، وأمّـا مسـؤوليّتها تجـاه الإمـام عليه السلام، فنجدهـا لم تتـوانَ عـن خدمتـه والإخـلاص لـه وأداء حقّـه، إذ إنّهـا تـدرك أهمّيّـة دورهـا ومـدى تأثيرهـا في كلّ جوانـب حياتـه، فالمـرأة لهـا نفـوذ وتأثـير واسـع عـلى زوجهـا، ويمكـن أن يكـون لهـا دور في توجّهـه إلى أيّ جهـة تشـاء، فكيـف بربيبـة الوحـي التـي سـعت لمشـاركة زوجهـا في توجّهاتـه وحرصـت عـلى تحقيـق طموحاتـه، ومضـت تقتفـي أثـره وتسـير

[1] الخوارزمي: المناقب ص353.

[2] ابن شهر اشوب: مناقب 3 / 131. التبريزي: اللمعة البيضاء ص272.



على خطاه، وتكون إلى جانبه ونِعمَ العون له كما عبرّ عليه السلام بنفسه عنها، فقد أمّنت له سكناً مطمئنّاً في قلبها وبيتها، يلتجئ إليه كلّما ألـمّت به الخطوب فتفيض عليه بالدفء والطمأنينة، فتزيح عنه آلامه وهمومه، إذ نجده يقول: « ولقد كنت أنظر إليها فتنكشف عنّي الهموم والأحزان بنظري إليها »[1].

وإنّنا لنعلم أنّ زواجهما وحياتهما كانا في ظروفٍ غاية في الصعوبة والحساسيّة والأهمّيّة، فالإسلام يخطّ طريقه نحو الثبات والاتّساع، والمسلمون يخوضون المعارك للحفاظ على بيضة الإسلام، ولا يخفى ما لأمير المؤمنين من دور مهمّ وحسّاس في هذا المجال، إذ كان بطل الإسلام الأوّل[2]، وحامل لوائه والمضحّي من أجله. وكانت الصدّيقة فاطمة عليها السلام تدرك جلالة هذا الدور، فكانت نِعم المشجّع والمعين له؛ لأنّ هدفهما واحد وهو نصرة الإسلام وعلوّ شأنه، فلم تقصّر عليها السلام في رفده بكلّ ما يعمل على مضيّه قدماً نحو تحقيق الهدف المنشود، وكانت تتابع أخبار تلك المعارك وتسأله عنها وتفخر بما يحقّقه من انتصارات وتضمّد جراحاته وتقوّي عزيمته التي ما ضعفت يوماً. وكانت عليها السلام تقدّر له هذا الجهد وهذه التضحية، فيتألّق في روحها وتزداد له حبّاً في الله، ولأجل الله ودينه الحنيف.

وقد سعت الصدّيقة فاطمة عليها السلام لمراعاة الوضع الاقتصاديّ لزوجها؛ فلم تثقل كاهله بشيء، ولم تكلّفه ما لا يطيق، بل إنّها كانت تؤثره على نفسها وأولادها، فقد روي أنّه: « أصبح علي بن أبي طالب ذات يوم ساغباً، فقال: يا فاطمة هل عندك شيء تغذينيه؟ قالت: لا، والّذي أكرم أبي بالنبوّة وأكرمك بالوصيّة، ما أصبح الغداة عندي شيء أطعمناه

[1] الخوارزمي: المناقب ص353 – 354.

[2] ينظر: النصرالله: شرح نهج البلاغة ص 203 220.

منذ يومين إلّا شيء كنت أؤثرك به على نفسي وعلى ابنيّ هذين الحسن والحسين، قال: أعلى الصبيّين؟! ألا أعلمتني فآتيكم بشيء، فقالت: يا أبا الحسن إنّي لاستحي من إلهي أن أكلّف نفسك ما لا تقدر عليه»[1].

ثمّ إنّها عليها السلام حفظت له حقّه المفروض عليها، فلم تغضبه يوماً ولم تخالفه أبداً، بل حرصت على معاشرته بما يرضي الله ورسوله صلى الله عليه وآله، وما كان خطابها له في آخر لحظات حياتها -وهي تستفهمه- إلّا تواضعاً منها وإجلالاً لزوجها، ودرساً لغيرها حيث سألته: « يابن عمّ، ما عهدتني كاذبة ولا خائنة ولا خالفتك منذ عاشرتني». فيردّ عليها الامام علي عليه السلام: « معاذ الله، أنت أعلم بالله وأبرّ وأتقى وأكرم وأشدّ خوفاً من الله أن أوبّخك غداً بمخالفتي... » [2].

إنّ هذه الكلمات جاءت في نهاية حياتها عليها السلام معه، وكأنّها أرادت أن تلخّص تلك السنوات في هذه الكلمات، فتكشف عن حقيقة تلك العلاقة التي جمعتهما معاً، وتلك الحياة التي عاشا فيها، فلا تترك مجالاً للشكّ والتقوّل والتساؤل. ولعلّها كانت خير ردّ على ما اجترأت به أقلامُ الوضّاعين، الذين حاولوا المساس بقداسة تلك الآصرة التي تربط الإمام عليه السلام بالصدّيقة فاطمة عليها السلام، فأكثروا من وضع الروايات الهادفة إلى الحطّ من كرامة وعصمة أهل البيت النبوي عليهم السلام بما فيهم النبيّ الأقدس صلى الله عليه وآله وبضعته الطاهرة وزوجها العظيم.

وسوف نستعرض هذه الروايات المليئة بالافتراءات والأكاذيب:

القسم الأوّل: روايات حاولت أن تشير إلى وقوع خلافات فيما بين الإمام والصدّيقة فاطمة عليها السلام وصلت حدّ التخاصم والتشاحّ والمغاضبة،

[1] الطوسي: الامالي: ص616. البحراني: حلية الأبرار: 2 / 269.

[2] ابن الفتال: روضة الواعظين: 1 / 151. القمي: بيت الأحزان: ص 191.



منهـا:

أوّلاً: رواية الطيالسيّ (ت٢٠٤هـ):

عـن جابـر بـن عبـد اللـه قـال: « قـدم عـليّ عليه السلام مـن اليمـن فوجـد فاطمـة ممّـن حـلّ، ولبسـت ثيابـاً صبيغـاً واكتحلـت، فأنكـر ذلـك عـليّ عليها، فقالـت: أمـرني بهـذا أبي! قـال عـليّ وهـو بالعـراق: فذهبـتُ إلى رسـول اللـه صلى الله عليه وآله مُـحَرِّشاً[1] عـلى فاطمـة للّـذي صنعـتْ، مسـتفتياً رسـول اللـه صلى الله عليه وآله للّـذي ذكـرتْ عنـه، وأخبرتُـه أنيّ أنكـرتُ ذلـك عليهـا فقالـت « أبي أمـرني بذلـك » . فقـال رسـول اللـه صلى الله عليه وآله: صَدَقَـتْ!»[2].

نقد الرواية:

1 – مـن المسـتبعد جـدّاً أن نصـدّق ونسـلّم لِـما جـاءت بـه هـذه الرواية، ومـا حملتـه مـن دعـوى أنّ الإمـام عليه السلام لم يصـدّق كلام الصدّيقـة، والأدهـى أنّـه -حسـب ادّعـاء الروايـة- حـاول أن يحـرّش ضدّهـا أباهـا النبـيّ صلى الله عليه وآله بـأن يذكـر لـه مـا يقتـضي عتابهـا؟!! ويكفـي في ردّه: مـا قالتـه الصدّيقـة فاطمـة الزهـراء لأمـير المؤمنـين عليهما السلام: « يابـن عـمّ، مـا عهدتنـي كاذبـة و... »، فـكان ردّ الإمـام عليه السلام كـما مـرّ بنـا: « معـاذ اللـه، أنـتِ أعلـم باللـه وأبـرّ و أتقـى وأكرم وأشـدّ خوفـاً مـن اللـه أن أوبّخـك غـداً بمخالفتـي...»[3].

2 – وردت روايـة أخـرى عـن نفـس الموضـوع، ولكـن يبـدو أنّ مـا جـاء فيهـا أكـثر قبـولاً، مـما يجعلهـا الأقـرب إلى الصحّـة:

---

[1] التحريش: الإغراء والمراد هنا أن يذكر له ما يقتضي عتابها. ينظر: النووي: شرح مسلم 179/8. ابن الأثير: النهاية 354/1.

[2] الطيالسي: المسند ص233. الواقدي: المغازي 1087/3. الدارمي: السنن 47/2. ابن ماجة: سنن ابن ماجة 1024/2. ابو داود: سنن أبو داود 426/1. ابن أبي شيبة: المصنف 424/4. الصدوق: من لا يحضره الفقيه 237/2. الطوسي: تهذيب الأحكام 5/ 455 – 456.

[3] ابن الفتال: روضة 1/ 151.

« .. عن البراء قال: لـمّا قدم عليّ [من اليمن] على النبيّ ﷺ، قال عليّ: وجدتُ فاطمة قد نضحت البيت بنضوح[1]، قال: فتخطّيته، فقالت لي: ما لك؟! فإن رسول الله ﷺ قد أمر أصحابه فأحلّوا، قال: قلت لها: إنيّ أهللت بإهلال النبيّ ﷺ، قال: فأتيت النبيّ ﷺ فقال لي: كيف صنعت؟ قلت: إنيّ أهللتُ بما أهللتَ، قال: فإنيّ قد سُقتُ الهَديَ وقَرَنتُ »[2].

فهنا نجد أنّ ذهاب الإمام عليه السلام إلى النبيّ ﷺ كان لأجل السؤال عن موقفه، وهو ممّا أمر به رسول الله ﷺ أصحابه؛ لأنه كان في اليمن.

ثانياً: رواية الصنعانيّ (ت٢١١هـ):

عن أبي سعيد الخدريّ قال: « كان لعليّ من النبيّ ﷺ دَخْلة ليست لأحد، وكان للنبيّ ﷺ من عليّ دَخْلة ليست لأحد غيره، فكانت دخلة النبيّ ﷺ من عليّ أنّ النبيّ ﷺ كان يدخل عليهم كلّ يوم، فإن كان عندهم شيء قرّبوه إليه، قال: فدخل يوماً فلم يجد عندهم شيئاً، فقالت فاطمة حين خرج النبيّ ﷺ: قد كنّا عوّدنا رسول الله ﷺ، خرج النبيّ ﷺ ولم يصب شيئاً، فقال عليّ: اسكتي أيتها المرأة فرسول الله ﷺ أعلم بما في بيتك منك، فقالت: اذهب عسى أن تصيب لنا شيئاً أو تجد أحداً يسلفك شيئاً، فخرج فلم يجد، فبينما هو في السوق يمشي وجد ديناراً فأخذه ثم قال: من يَعترَف الدينار، فلم يجد أحداً يَعترَفُه، فقال: والله إنيّ لو أخذت هذا الدينار فاشتريت به طعاماً وكان سلفاً عَليّ، إنْ جاء صاحبه عرفته، فعرض له رجل فباعه طعاماً فلمّا استوفى عليه

[1] النضوح: ضرب من الطيب تفوح رائحته، وأصل النضح الرشح فشبه كثرة ما يفوح من طيبه بالرشح. ينظر: ابن منظور: لسان العرب: 2 / 620. نور الدين بن عبد الهادي: حاشية السندي على النسائي: 5 / 158.

[2] الطبراني: المعجم الأوسط: 6 / 246. المتقي الهندي: كنز العمال: 5 / 166 – 167.

طعاماً رد عليه الدينار، فقال عليّ: أعطيتنا طعامك وأعطيتنا ديناراً، فلم يزل به الرجل حتّى يردّ إليه الدينار، فقالت فاطمة لعليّ حين حدّثها بذلك: أما استحيتَ أن تأخذ طعام الرجل والدينار، قال: فرددته فأبى، فلمّا فني ذلك الطعام خرج بذلك الدينار إلى السوق فعرض له ذلك الرجل فاشترى منه طعاماً ثم رد إليه الدينار، فقال عليّ: أيها الرجل قد فعلت هذا مرة، خذ دينارك، فلم يزل الرجل بعليّ حتّى ردّ إليه الدينار ، فلما ذكر ذلك لفاطمة قالت: أيها الرجل استَحْيِ لا تعودنّ لهذا، فلمّا فني ذلك الطعام خرج عليّ بذلك الدينار فعرض له ذلك الرجل فاشترى منه طعاماً فأعطاه الرجل الدينار فرمى به علي وقال: والله لا آخذه، فأخذه الرجل فذكروا شأنهم للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: ذلك رزق سيق إليك. لو لم ترده لقام»[1].

نقد الرواية:

1 - أشارت الرواية في بدايتها إلى مكانة الإمام عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلاقة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالإمام عليّ عليه السلام وبيت الإمام عليه السلام، وهذا أمر يبدو واضحاً وصحيحاً لكلّ من استقرأ سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وعلاقته بهذا البيت الطاهر.

2 - ما جاء في الرواية من ألفاظ استُخدمت كأسلوب مخاطبة وحوار ما بين الإمام والزهراء عليهما السلام؛ ما هو إلّا محاولة وضيعة لعكس صورة سيّئة وسلبيّة لعلاقتهما معاً، فمن جانب نجد أنّ الرواية تدّعي أنّ الإمام عليه السلام قال للسيّدة فاطمة عليها السلام موبّخاً: « اسكتي أيّتها المرأة » فما الداعي إلى هذا الأسلوب الذي من المستبعد صدوره منه عليه السلام إذ كان عليه السلام على مستوىً عالٍ من الخلق والرحمة؟! ومن ثَمّ فهو عارفٌ بحق

[1] الصنعاني: المصنف: 10 / 140 - 142.

زوجتـه ومـن تكـون؟! فلـماذا يوبّخهـا ولأجـل مـاذا؟! فـكلّ مـا في الأمـر أنّهـا عليها السلام عـزّ عليهـا أنّ أباهـا المصطفـى صلى الله عليه وآله قـد خـرج ولم يصـب شـيئاً -إن صحـت الروايـة-!!

ومـن جانـب آخـر نجـد أنّ الصدّيقـة فاطمـة عليها السلام -كـما تدّعـي هـذه الروايـة- توبّـخ زوجهـا وتنعتـه بقلّـة الحيـاء -حاشـاه عليه السلام وجـلّ مقامـه-، فنجدهـا تقـول لـه: « أمـا تسـتحي» و« أيّهـا الرجـل اسـتحي، لا تعـودنّ لهـذا»!! فكيـف بالعاقـل أن يتقبّـل صـدور مثـل هـذه الألفـاظ مـن سـيّدة النسـاء عليها السلام بحـقّ زوجهـا؟!! ومـن ثَـمَّ مـا هـذا الأسـلوب في التخاطـب إذ يقـول الإمـام عليه السلام: أيّتهـا المـرأة!! وتقـول فاطمـة الزهـراء عليها السلام بالمقابـل: أيّهـا الرجـل؟!! فهـل يجهـل كلّ منهـما مقـام الآخـر؟!!

3 - تذكـر الروايـة أن الصدّيقـة فاطمـة عليها السلام قالـت للإمـام عليه السلام: « اذهـب عـسى أن تصيـب لنـا شـيئاً أو تجـد أحـداً يسـلفك شـيئاً »، وهـذا يتناقـض مـع مـا مـرّ علينـا أنّهـا عليها السلام لم تكـن تكلّفـه أو تسـأله شـيئاً حيـاءً مـن اللـه عـزّ وجـلّ؟!! ثـمّ إنّ الإمـام عليه السلام أعلـم بتكليفـه ومـا يتوجّـب عليـه.

4 - ثـمّ مـا قصّـة ذلـك الدينـار وذلـك الرجـل؟! ومـن هـو هـذا الرجل؟! وهـل كان إرجـاع الدينـار وإعطـاء الطعـام معـه للإمـام عليه السلام صدقـة أم مـاذا؟! فالإمـام عليه السلام يعلـم أنّـه لا يجـوز لهـم أخـذ الصدقـات!! ولا يمكـن أن نتوقّـع أنّ الإمـام عليه السلام يفعـل هكـذا ويتقبّـل ردّ الدينـار ثـلاث مـرّات حتّـى لامتـه زوجتـه عليها السلام!!

5 - نجـد في المصـدر الـذي وردت فيـه هـذه الروايـة روايـةً ثانيـة أكـثر قبـولاً تشـابهها لكـن دون هـذه الإضافـات المرفوضـة، وهـي عـن أبي سـعيد الخـدريّ أيضـاً: « أنّ عليّـاً جـاء النبـيّ صلى الله عليه وآله بدينـار وجـده في السـوق، فقـال لـه النبـيّ صلى الله عليه وآله عـرّف ثلاثـاً ففعـل فلـم يجـد أحـداً يعترفـه، فرجـع إلى النبـيّ

صلى الله عليه وآله، فأخبره، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله كله أو شأنكم به، فصرفه النبيّ صلى الله عليه وآله باثني عشر درهماً، فابتاع منه بثلاثة شعيراً وبثلاثة تمراً وبدرهم زيتاً، وفضل عنده ثلاثة، حتّى إذا أكل بعض ما عنده جاء صاحبه فقال له عليّ: قد أمرني النبيّ صلى الله عليه وآله بأكله، فانطلق به إلى النبيّ صلى الله عليه وآله يذكر ذلك له، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ: أدِّه، فقال: ما عندنا شيء نأكله، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: إذا جاءنا شيء أدّيناه إليه، فجعل أجل الدينار وأشباهه ثلاثة يعني ثلاثة أيّام لهذا»[1].

ثالثاً: كنية الإمام (أبو تراب):

وضمن سلسلة الموضوعات والافتراءات على العلاقة بين الإمام وفاطمة عليها السلام تأتي روايات تفسر كنية الإمام عليه السلام بـ(أبي تراب) من هذا الباب:

نصّ رواية ابن هشام (ت218هـ).

« أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما سمّى عليّاً أبا تراب: أنّه كان إذا عتب على فاطمة في شيء لم يكلّمها، ولم يقل لها شيئاً تكرهه، إلاّ أنّه يأخذ تراباً فيضعه على رأسه، قال: فكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا رأى عليه التراب عرف أنّه عاتبٌ على فاطمة، فيقول: ما لك يا أبا تراب؟»[2].

نص رواية مسلم (ت263 هـ).

عن سهل بن سعد[3] قال: استُعمِل على المدينة رجلٌ من آل

[1] الصنعانيّ: المصنف 10 / 142 – 143. ابن حزم: المحلىّ 8 / 263.

[2] ابن هشام: السيرة النبويّة: 194/2.

[3] ينظر: ترجمته: ابن عبد البرّ: الاستيعاب: 2 / 95 – 96.

مـروان[1]، قـال: فدعـا سـهل بـن سـعد فأمـره أن يشـتم عليّـاً[2]، قـال: فـأبى سـهل، فقـال لـه: أمّـا إذا أبيـت فقـل: لعـن اللـه أبـا تـراب. فقـال سـهل: مـا كان لعـليّ اسـم أحـب إليـه مـن أبي تـراب وإنْ كان ليفـرح إذا دُعـي بهـا. فقـال لـه: أخبرنـا عـن قصّتـه لم سـمّي أبـا تـراب؟ قـال: جـاء رسـول اللـه ﷺ بيـتَ فاطمـة فلـم يجـد عليّـاً في البيـت فقـال: أيـن ابـن عمّـكِ؟ فقالـت: كان بينـي وبينـه شيء فغاضبنـي فخـرج فلـم يَقِـل عنـدي! فقـال رسـول اللـه ﷺ لإنسـان: انظـر أيـن هـو؟ فجـاء فقـال: يـا رسـول اللـه هـو في المسـجد راقـد، فجـاءه رسـول اللـه ﷺ وهـو مضطجـع قـد سـقط رداؤه عـن سـاقه فأصابـه تـراب، فجعـل رسـول اللـه ﷺ يمسـحه عنـه ويقـول: قـم أبـا تـراب، قـم أبـا تـراب»[3].

نقد الروايتين

كلتا الروايتين لا تخلوان من الإشكالات:

1 – مـا ورد في الروايتـين مـن حـدوث خـلاف بـين الإمـام والصدّيقـة فاطمـة عليها السلام أمـر غـير مقبـول، لِـما ذكرنـاه سـابقاً مـن اعترافهـما بعـدم حـدوث أيّ شيء بينهـما مطلقـاً.

2 – مـا معنـى مـا أشـارت لـه روايـة ابـن هشـام عـن تـصرّف الإمـام عليه السلام إذا مـا حـدث شيء بينـه وبـين زوجتـه عليها السلام بـأن يضـع الـتراب عـلى رأسـه؟! ومـا القصـد مـن وراء افـتراء مثـل هـذا الأمـر ونسـبته إلى أمـير المؤمنـين

[1] ابن حجر: الإصابة: 2 / 88.

[2] كانت بنو أميّة تنتقص الإمام عليّاً عليه السلام بهذا الاسم الذي سماّه رسول الله ﷺ ويلعنوه على المنبر بعد الخطبة مدّة ولايتهم وكانوا يستهزئون به، وإنّما استهزؤا بالّذي سمّاه به، وقد قال الله تعالى ﴿**قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم**﴾ الأميني: الغدير: 475/6. النصرالله: الامام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد ص254.

[3] مسلم: الصحيح: 7/123-124.



عليه السلام؟! مـن المؤكـد أنّ القصـد هـو المسـاس بالإمـام عليه السلام!!

3 – إنّ تكنيـة الإمـام عليه السلام بهـذه الكنيـة أمـر مشـهور، فهـي مـن أحـبّ كنـاه إليـه[1]، وتوظيفهـا مـن قبـل الأمويّـين لأجـل الطعـن في الإمـام عليه السلام أيضـاً أمـر مشـهور ولا يُسـتبعد، وقـد أشـارت إليـه الروايـة الأولى صراحـة، ولكـنّ الأمـر المرفـوض هنـا هـو: أن يكـون النبـيّ صلى الله عليه وآله قـد كنّـى الإمـام عليه السلام بهـذه الكنيـة لسـبب كهـذا أو في مناسـبة كهـذه! والدليـل وجـود روايتـين غـير هـذه الروايـة، تبـدوان أكـثر قبـولاً مـمّا ورد هنـا: -

__الروايـة الأولى__ : « أنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله آخـى بـين النـاس، ولم يـؤاخِ بـين عـليّ وبـين أحـد ، فخـرج مغضبـاً حتـى أتى كثيبـاً مـن رمـل فنـام عليـه، فأتـاه النبـيّ صلى الله عليه وآله ، فقـال: قـم أبـا تـراب، وجعـل ينفـض الـتراب عـن ظهـره وبردتـه ويقـول: قـم أبـا تـراب! أغضبـت أنْ آخيـتُ بـين النـاس ولم أواخِ بينـك وبـين أحـد؟ قـال: نعـم. فقـال: أنـت أخـي وأنـا أخـوك»[2].

ولكـن هـل مـن الممكـن أن يتضايـق الإمـام عليه السلام مـن تأخّـر رسـول اللـه صلى الله عليه وآله عـن مؤاخاتـه ويـترك النبـيّ صلى الله عليه وآله ويغـادر وهـو معـترض عـلى فعـل النبـيّ الّـذي لا ينطـق عـن الهـوى؟! ومـن ثَـمَّ هـل آخـاه رسـول اللـه صلى الله عليه وآله إرضـاءً لـه؟! أو أنّ ذلـك كان لأهـداف أخـرى منهـا: توضيـح مكانتـه مـن النبـيّ صلى الله عليه وآله وعظـم حقّـه ومنزلتـه لديـه صلى الله عليه وآله ؟ إذن المؤاخـاة وقعـت ولكـن ليـس بهـذه الطريقـة، وإن الكنيـة مُنحـت للإمـام عليه السلام ولكـن ليـس في هـذه المناسـبة.

وتبدو الرواية الآتية هي الأكثر قبولاً:

عـن عـمّار بـن يـاسر قـال: كنـت أنـا وعـليّ بـن أبي طالـب رفيقـين في

[1] البيهقي: السنن: 446/2.

[2] ابن عساكر: تاريخ دمشق: 18/42.

غـزوة العشـيرة فلـمّا نزلهـا رسـول اللـه ﷺ وأقـام بهـا؛ رأينـا أناسـاً مـن بنـي مدلـج يعملـون في عـين لهـم وفي نخـل، فقـال عـليّ بـن أبي طالـب: يـا أبـا اليقظـان، هـل لـك أن تـأتي هـؤلاء القـوم فتنظـر كيـف يعملـون؟... فنظرنـا إلى عملهـم سـاعة، ثـمّ غشـينا النـوم فانطلقـت أنـا وعـليّ حتّـى اضطجعنـا في صَـوْرٍ مـن النخـل في دقعـاء مـن الـتراب فنمنـا فواللـه مـا أَهَّبَنـا إلاّ رسـول اللـه ﷺ يحرّكنـا برجلـه وقـد تتربّنـا مـن تلـك الدقعـاء، فيومئـذ قـال رسـول اللـه ﷺ لعـليّ بـن أبي طالـب: (مـا لـك يـا أبـا تـراب) لِـما يـرى عليـه مـن الـتراب، ثـمّ قـال: ألا أحدّثكـما بأشـقى النـاس رجلـين؟ قلنـا بـلى يـا رسـول اللـه، قـال: أحيمـر ثمـود الـذي عقـر الناقـة والـذي يضربـك يـا عـليّ عـلى هـذه -ووضـع يـده عـلى قرنـه-، حتّـى يبـلّ منـه هـذه وأخـذ بلحيتـه »[1] .

رابعاً: ابن سعد (ت230هـ):

وردت روايتـان عنـد ابـن سـعد لا تختلفـان كثيراً عـن مضمـون الروايات السـابقة، وأمـام هـذا، ليـس أمامنـا إلاّ أن نعدّهـما في سلسـلة الموضوعـات والافـتراءات التـي حاولـت الحـطّ مـن مقـام الإمـام أو الصدّيقـة فاطمـة عليها السلام:

الروايــة الأولى: « كان في عــليّ عــلى فاطمــة شــدّة، فقالــت: واللــه لأشــكونّك إلى رســول اللــه ﷺ، فانطلقـت، وانطلـق عـليّ بأثرهـا، فشـكت إلى رسـول اللـه ﷺ غلـظ عـليّ وشـدّته عليهـا، فقـال: يـا بُنيّـة اسـمعي واسـتمعي، واعقـلي: إنـه لا امـرأة بامـرأة لا تـأتي هـوى زوجهـا وهـو سـاكت. قـال عـلي: فكففـت عـمّا كنـت أصنـع، وقلـت: واللـه، لا آتي شـيئاً تكرهينـه أبــداً »[2].

الروايـة الثانيـة: عـن حبيـب بـن أبي ثابـت «كان بـين عـليّ وفاطمـة كلام

[1] ابن هشام: السيرة: 2/193-194.

[2] ابن سعد: الطبقات: 8 / 26.



فدخـل رسـول اللـه، فألْقـى لـه مثـالاً[1]، فاضطجـع عليـه، فجـاءت فاطمـة؛ فاضطجعـت مـن جانـب، وجـاء علـيّ واضطجـع مـن جانـب، فأخـذ رسـول اللـه بيـد علـيّ فوضعهـا علـى سُرّتـه، وأخـذ بيـد فاطمـة فوضعهـا علـى سُرّتـه ولم يـزل حتّـى أصلـح بينهـما ثـمّ خـرج فقيـل لـه: دخلـت وأنـت علـى حـال، وخرجـت ونحـن نـرى البـشر في وجهـك، فقـال: ومـا يمنعنـي وقـد أصلحـت بـين أحـبّ اثنـين إليّ؟!»[2].

نقد الروايتين.

1 – هـل يعقـل أن يعامـل أمـير المؤمنـين عليه السلام بضعـة النبـيّ صلى الله عليه وآله بشـدة أو قسـوة؟! فلـم يعهـد منـه عليه السلام إلا العطـف والرفـق بـكل مـن عـاشرة، فكيـف بوديعـة النبـيّ صلى الله عليه وآله عنـده؟ ومـن ثـم إذا تنزّلنـا وقبلنـا أنّـه يمكـن أن تقـوم فاطمـة عليها السلام بالشـكوى إلى أبيهـا صلى الله عليه وآله مـن بعلهـا عليه السلام؛ فلـماذا لم يشـكها النبـيّ صلى الله عليه وآله، رغـم أنّ الحـقّ يبـدو إلى جانبهـا في هـذه القضيـة -لـو صحّـت-؟!! يـا تـرى هـل نـسي الإمـام عليه السلام مـا أوصـاه بـه النبـيّ الأكـرم صلى الله عليه وآله في ليلـة زفافهـما، بقولـه: «الْطُـفْ بزوجتـك»[3] وقولـه: « إنّ اللـه يغضـب لغضـب فاطمـة عليها السلام ويـرضى لرضاهـا»؟! فمـن المسـتبعد ألاّ يلتـزم عليه السلام بـكلام النبـيّ صلى الله عليه وآله الـذي لا ينطـق عـن الهـوى، وإن كنّـا نـرى أنّ النبـيّ صلى الله عليه وآله أعـرف بالإمـام عليه السلام وليـس بحاجـة ليوصيـه، ولكـن ربمـا هـو صلى الله عليه وآله يقـدّم درسـاً للمسـلمين بل الإنسـانية جمعـاء حـول كيفيّـة التعامـل مـع الزوجـة بقولـه: الْطُـفْ بهـا. أمّـا عـن القـول الآخـر: « إنّ اللـه يغضـب لغضـب فاطمـة... » فهـل المقصـود

---

[1] المثال: الفراش. وجمعه : مُثل، ويقال له: نمط: والنمط: ما يفترش من مفارش الصوف الملونة . ينظر: ابن منظور: لسان العرب516/11 616.

[2] ابن سعد: الطبقات: 8 / 26.

[3] الخوارزمي: المناقب: 353.

بـه الإمـام عليه السلام؟! إنّ ذلـك مُحـالٌ لا سـيّما أنّ الإمـام أعلـم بمقـام الصدّيقـة فاطمـة عليها السلام ومكانتهـا السـامية.

2 – أمّـا مـا ورد في الروايـة الثانيـة: فـما معنـى صـدور مثـل هـذا التـصرّف مـن النبـيّ صلى الله عليه وآله بـأن يضطجـع ويضطجعـا حولـه ويضـع أيديهـما فـوق سُرّتـه، كطريقـة للإصـلاح بينهـما؟!! إنّ ذلـك مستبعد مـن النبـيّ صلى الله عليه وآله ومنهـما أيضـاً؟!!

خامسا: ابن شهر آشوب (ت588هـ):

جـاءت روايـة عـن عبـد اللـه بـن الزبـير في خـبر عـن معاويـة بـن أبي سـفيان قـال: دخـل الحسـن بـن عـلي ّعـلى جـدّه صلى الله عليه وآله وهـو يتعـثّر بذيلـه، فـأسرّ إلى النبـيّ صلى الله عليه وآله سرّاً، فرأيتـه وقـد تغـيّر لونـه، ثـمّ قـام النبـيّ صلى الله عليه وآله حتّـى أتى منـزل فاطمـة فأخـذ بيدهـا فهزّهـا إليـه هـزّاً قويّـاً ثـمّ قـال: يـا فاطمـة إيّـاكِ وغضـب عـليّ فـإنّ اللـه يغضـب لغضبـه ويـرضى لرضـاه، ثمّ جـاء عـليّ فأخذ النبـيّ صلى الله عليه وآله بيـده ثـمّ هزّهـا إليـه هـزّاً خفيفـاً ثـمّ قـال: يـا أبـا الحسـن إيّـاك وغضـب فاطمـة فـإنّ الملائكـة تغضـب لغضبهـا وتـرضى لرضاهـا، فقلـت: يـا رسـول اللـه مضيـت مذعـوراً وقـد رجعـت مـسروراً، فقـال: يـا معاويـة كيـف لا أسرّ وقـد أصلحـت بـين اثنـين هـما أكـرم الخلـق عـلى اللـه؟!»[1] .

ولا يفوتنا ما جاء فيها وكان مثاراً للتساؤل والشكّ:

1 – يكفـي لإثـارة الشـكّ في صحّتهـا أنّ راويهـا ومفتعلهـا هـو معاويـة بـن أبي سـفيان، العـدوّ اللـدود للإمـام عـليّ عليه السلام، هـذا العـداء الّـذي مـا خفـي عـلى أحـد، وأفاضـت بـه الروايـات التاريخيّـة التـي اسـتقصت مواقفـه المعاديـة للإمـام عليه السلام فـما الّـذي نتوقـع منـه؟! وهـو الّـذي لم يَـأْلُ جهـداً في

---

[1] ابن شهراشوب: المناقب: 3/113-114.

الانتقاص من الإمام وما هذه الرواية إلّا مثالٌ لذلك العداء ومحاولة يائسة للنيل منه عليه السلام ومن الصدّيقة فاطمة عليها السلام!!.

2 - كيف علم معاوية بما جرى في بيت الصدّيقة فاطمة عليها السلام ما بين النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام والزهراء عليهما السلام؟! حتّى يرويه لنا بهذه الدقّة، حتّى إدعاءه أنّه رأى النبيّ صلى الله عليه وآله يهزّ يد فاطمة عليها السلام بقوة ويهزّ يد الإمام عليه السلام برفق؟! ولماذا هذه التفرقة فيما بينهما؟!! أهي محاولة للإشارة إلى أنّ التقصير بَدَرَ من الصدّيقة فاطمة عليها السلام؟! وكيف يمكن أن تقبّل حدوث خلاف فيما بينهما وكلاهما يشهد -حتّى آخر لحظة من حياة فاطمة عليها السلام مع الإمام عليه السلام أنّهما لم يتغاضبا أو يختلفا أبداً؟! وهذا ما دلّت عليه الأحاديث التي نقلناها سابقاً.

3 - ولو راجعنا ما نقله معاوية عن قول النبيّ صلى الله عليه وآله في الإمام عليه السلام: «فإنّ الله يغضب لغضبه ويرضى لرضاه»!! لأمكننا مطالبته بأن يتّقي الله في الإمام ولا يعاديه ولا يغضبه!! ويبدو أنّ هذا الجزء الوحيد الصحيح في الرواية ومع ذلك نجد الراوي يشهد به ويرويه وهو أوّل المخالفين له!!

4 - ما معنى نقل معاوية: أنّ رضا الصدّيقة فاطمة عليها السلام مرتبط برضا الملائكة وغضبها بغضب الملائكة؟!! ويوجد الحديث المشهور عن النبيّ صلى الله عليه وآله: « إنّ الله يغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها»[1]. هل هي محاولة للحطّ من مكانة الصدّيقة فاطمة عليها السلام؟!!

سادساً: محبّ الدين الطبريّ (ت693هـ):

وردت رواية أخرى: « قال عليّ عليه السلام ذات يوم: يا فاطمة هل عندك

[1] الصدوق: الامالي: ص467.

مـن شيء تغذينـه؟ قالـت: لا والّـذي أكـرم أبي بالنبـوّة مـا أصبـح عنـدي شيء أغذيكـه ولا أكلنـا بعـدك شـيئاً ولا كان لنـا شيء بعـدك منـذ يومـين إلاّ شيء أوثـرك بـه عـلى بطنـي وعـلى ابنـيّ هذيـن، قـال: يـا فاطمـة ألا أعلمتِنـي حتّـى أبغيكـم شـيئاً؟ قالـت: إنيّ أسـتحي مـن اللـه أن أكلّفـك مـا لا تقـدر عليـه . فخـرج مـن عندهـا واثقـاً باللـه حسـن الظـنّ بـه، فاسـتقرض دينـاراً فبينـما الدينـار في يـده أراد أن يبتـاع لهـم مـا يصلـح لهـم إذ عـرض لـه المقـداد في يـوم شـديد الحـرّ قـد لوّحتـه الشـمس مـن فوقـه وآذتـه مـن تحتـه، فلـمّا رآه أنكـره، فقـال: يـا مقـداد مـا أزعجـك مـن رحلـك هـذه السـاعة؟! قـال : يـا أبـا الحسـن خـلّ سـبيلي ولا تسـألني عـمّا ورائي ، فقـال يابـن أخـي إنّـه لا يحـلّ لـك أن تكتمنـي حالـك ، قـال : أمّـا إذا أبيـت فوالّـذي أكـرم محمّـداً بالنبـوّة مـا أزعجنـي مـن رحـلي إلاّ الجهـد، ولقـد تركـت أهـلي يبكـون جوعـاً، فلـمّا سـمعت بـكاء العيـال لم تحملنـي الأرض فخرجـت مغمومـاً راكبـاً رأسي فهـذه حالتـي وقصّتـي، فهملـت عينـا عـليّ بالبـكاء حتّـى بلّـت دموعـه لحيتـه، ثـمّ قـال : أحلـف بالـذي حلفـت بـه مـا أزعجنـي غـير الـذي أزعجـك، ولقـد اقترضـت دينـاراً فهـاك وأوثـرك بـه عـلى نفـسي، فدفـع لـه الدينـار ورجـع حتّـى دخـل عـلى النبـيّ ﷺ فصـلّى الظهـر والعـصر والمغـرب فلّـما قـضى النبـيّ ﷺ صـلاة المغـرب مـرّ بعـليّ في الصـفّ الأوّل فغمـزه برجلـه فسـار خلـف النبـيّ ﷺ حتّـى لحقـه عنـد بـاب المسـجد، ثـم قـال: يـا أبـا الحسـن هـل عنـدك شيء تعشّـينا بـه؟ فأطـرق عـليّ لا يحـر جوابـاً حيـاءً مـن النبـيّ ﷺ قـد عـرف الحـال الـذي خـرج عليهـا، فقـال لـه النبـيّ ﷺ : إمّـا أن تقـول لا فننـصرف عنـك، أو نعـم فنجـيء معـك. فقـال لـه: حُبّـاً وتكريمـاً اذهـب بنـا وكأنّ اللـه سـبحانه وتعـالى قـد أوحـى إلى نبيّـه ﷺ أن يتعـشّى عندهـم، فأخـذ النبـيّ ﷺ بيـده، فانطلقـا حتّـى دخـلا عـلى فاطمـة عليها السلام في مصلاّهـا وخلفهـا جفنـة تفـور دخانـاً فلـمّا سـمعت كلام النبـيّ ﷺ خرجـت مـن المصـلّى فسـلّمت عليـه وكانـت أعـزّ النـاس عليـه فـردّ عليه السلام ومسـح

بيده على رأسها وقال: كيف أمسيتِ؟ عَشّينا غفر الله لكِ، وقد فعل فأخذت الجفنة فوضعتها بين يديه فلمّا نظر عليّ ذلك وشمّ ريحه رمى فاطمة ببصره رمياً شحيحاً، فقالت: ما أشحّ نظرك وأشدّه! سبحان الله هل أذنبت فيما بيني وبينك ما أستوجب به السخطة؟! قال: وأيّ ذنب أعظم من ذنب أصبته اليوم؟ أليس عهدي بك اليوم وأنتِ تحلفين بالله مجتهدة ما طعمت طعاماً يومين؟ فنظرت إلى السماء فقالت: إلهي يعلم ما في سمائه ويعلم ما في أرضه، إنيّ لم أقل إلاّ حقاً. قال: فأنّى لك هذا الذي لم أر مثله ولم أشمّ مثل رائحته ولم آكل أطيب منه؟ فوضع النبيّ صلى الله عليه وآله كفّه المباركة بين كتفي عليّ ثمّ هزّها وقال: يا عليّ هذا ثواب الدينار، وهذا جزاء الدينار، هذا من عند الله، إنّ الله يرزق من يشاء بغير حساب. ثمّ استعبر النبيّ صلى الله عليه وآله باكياً وقال: الحمد لله كما لم يخرجكما من الدنيا حتّى يجريكَ في المجرى الّذي أجرى فيه زكريّا ويجريكِ يا فاطمة في المجرى الّذي أجرى فيه مريم كلمّا دخل عليها زكريّا المحراب وجد عندها رزقاً قال: يا مريم أنىّ لكِ هذا»[1].

نقد الرواية.

الذي يستوقفنا في هذه الرواية فقط إشارتها إلى أنّ الإمام عليه السلام اتخذ موقفاً سلبيّاً من الصدّيقة فاطمة عليها السلام عندما رأى الجفنة، ونظر إليها نظرة حادّة حتّى قالت: « ما أشحّ نظرك وأشدّه! سبحان الله هل أذنبت ذنباً فيما بيني وبينك ما أستوجب به السخطة؟!»، فيجيبها الإمام عليه السلام إجابة أشدّ من النظر، إذ تحمل تشكيكاً أو عدم تصديق للسيدة فاطمة عليها السلام وحاشاه أن يفعل ذلك أو أن يصدر منه ذلك تجاه زوجته، وكما أكّدت ذلك الأحاديث التي اعتمدناها في الردّ على كلّ الافتراءات، فها نحن بحاجة إلى الاستعانة بها لبيان كذب الادّعاء والافتراء وهو

[1] محبّ الدين الطبريّ: ذخائر العقبى: ص55 – 56.

قـول الصدّيقـة فاطمـة عليها السلام: « يابـن عـمّ مـا عهدتنـي كاذبـة... »، وردّ الإمـام عليه السلام: « معـاذ اللـه! أنـتِ أعلـم باللـه وأبـرّ...» وكذلـك قولـه عليه السلام: «واللـه مـا أغضبتهـا... ولا أغضبتنـي...»؛ ومـن ثَـمّ كيـف يفعـل ذلـك الإمـام في حـضرة النبـيّ الأكـرم صلى الله عليه وآله؟!

سابعاً: الإربليّ (ت693هـ):

« شـكت فاطمـة عليها السلام إلى رسـول اللـه صلى الله عليه وآله عليّـاً، فقالـت يـا رسـول اللـه: لا يـدع شـيئاً مـن رزقـه إلاّ وزّعـه عـلى المسـاكين، فقـال لهـا: يـا فاطمـة أتسـخطي في أخـي وابـن عمـي؟! إنّ سـخطه سـخطي وإنّ سـخطي سـخط اللـه عـزّ وجـلّ»[1].

نقد الرواية:

1 – إنّهـا وإن كان ظاهرهـا مـدح الإمـام، لكنّهـا وُضعـت للانتقـاص مـن الصدّيقـة فاطمـة عليها السلام[2] والزعـم بأنّهـا عليها السلام تهتـمّ بالأمـور الماديّـة، وإلاّ فمـن غـير المعقـول القـول بأنّهـا عليها السلام كانـت تعـترض عـلى مسـاعدة المسـاكين! وخـير دليـل عـلى نقـض هـذا الادّعـاء المواقـف الكثـيرة الّتـي حملتهـا لنـا المصـادر المختلفـة، الّتـي تشـهد أنّ الصدّيقـة فاطمـة عليها السلام كانـت تؤثـر المسـاكين والفقراء حتّـى عـلى نفسـها وأهـل بيتهـا عليهم السلام، فنجـد ذلـك في قصّـة تصدّقهـا بقميـص زواجهـا[3]، وفي القضيـة التـي أنـزل اللـه فيهـا سـورة الإنسـان إكرامـاً للسـيدة فاطمـة عليها السلام وأهـل بيتهـا[4].

---

[1] بحار الأنوار: 43 / 142 – 143.

[2] للمزيد ينظر: النصر الله: الصدّيقة فاطمة الزهراء ص37 60.

[3] المرعشّي: شرح احقاق الحق: 401/10: القرشّي: حياة سيدة النساء: ص66، 141.

[4] العواد: الصدّيقة فاطمة الزهراء عليها السلام ص359.



2 – وكيف يمكن تقبُّل أنّ الصدّيقة فاطمة عليها السلام تُسخط زوجها وهو الذي يشهد لها كما ذكرنا: «فو الله ما أغضبتها و... ولا أغضبتني ولا عصت لي أمراً»[1]؟!

إذن فالرواية مرفوضة تماماً ولا يمكن تقبّلها بأيّ حال من الأحوال.

ما الهدف من وضع هذه الروايات؟

1 – إنّهم يريدون أن يُظهروا أنّه قد كان في بيت عليّ عليه السلام من التناقضات والمخالفات مثل الذي كان في بيت النبيّ صلى الله عليه وآله نفسه، ممّا كانت تصنعه بعض زوجاته صلى الله عليه وآله، إذن فيمكن أن يقال: إنّ ذلك أمر طبيعيّ، ومألوف، وهو من مقتضيات الحياة الزوجيّة؛ فلا غضاضة فيه على أحد، ولا موجب للطعن، والإشكال على أيّ كان، فزوجة النبيّ صلى الله عليه وآله تتصرّف كما كانت تتصرف بنت النبيّ صلى الله عليه وآله. وكما كانت عائشة تغضب النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ فاطمة كانت تغضب عليّاً، وكانت خشنة معه.

2 – وكما أنّ قوله صلى الله عليه وآله من أغضبها (أي فاطمة) فقد أغضبني - ينطبق على فلان وفلان، فإنّه ينطبق على عليّ نفسه إذن!! فكما أغضب أبو بكر فاطمة فقد أغضبها عليّ أيضاً!! وتكون واحدة بواحدة!! فلا يكون ذلك موجباً للإشكال على أولائك دونه.

3 – بل إنّهم يريدون بذلك أن يظهروا عليّاً عليه السلام بأنّه لم يكن مرضيّاً عند فاطمة، وقد تزوّجته دون رضىً منها. ولعل قبول النبيّ صلى الله عليه وآله بتزويجه قد كان لأجل دفع غائلته وشرّه، وبذلك يسلبون عنه فضيلة الصهر للنبيّ صلى الله عليه وآله[2].

---

[1] الإربليّ: كشف الغمّة: 373/1.

[2] العاملي: الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله 4/ 342 – 343.وينظر: الحكيم: فاطمة

القسم الثاني.

الروايـات الّتـي ادّعـت أنّ الإمـام عليه السلام قـد فكّـر بزوجـة ثانيـة أو تقـدّم لخطبـة امـرأة أخـرى.

أوّلاً: نصوص الروايات .

1 – الروايــة الأولى: تشـير إلى أنّ الإمــام عليّــاً عليه السلام قــد تقــدّم لخطبــة أسـماء: « عـن أسـماء بنـت عميـس، قالـت: خطبنـي عـليّ فبلـغ ذلـك فاطمة، فذكرتـه لرسـول اللـه صلى الله عليه وآله فقـال: مـا كان لهـا أن تـؤذي اللـه ورسـوله [1]».

2 – الروايـة الثانيـة: عـن أبي ذرّ رحمـة اللـه عليـه قـال: كنـت أنـا وجعفـر بـن أبي طالـب مهاجرَيـنِ إلى بـلاد الحبشـة فأُهديـت لجعفـر جاريـة قيمتهـا أربعـة آلاف درهـم، فلـمّا قدمنـا المدينـة أهداهـا لعـليّ تخدمـه، فجعلهـا عـليّ في منـزل فاطمـة فدخلـت فاطمـة عليها السلام يومـاً فنظـرت إلى رأس عـليّ عليه السلام في حجـر الجاريـة. فقالـت: يـا أبـا الحسـن فعلتهـا؟! فقـال: لا واللـه يـا بنـت محمّـد مـا فعلـت شـيئاً فـما الـذي تريديـن؟! قالـت: تـأذن لي في المصير إلى منـزل أبي رسـول اللـه صلى الله عليه وآله فقـال لهـا: قـد أذنـت لـك، فتجلببـت بجلبابهـا وتبرقعـت ببرقعهـا وأرادت النبـيّ صلى الله عليه وآله فهبـط جبريـل فقـال: يـا محمّـد إنّ اللـه يقرئـك السـلام ويقـول لـك: إنّ هـذه فاطمـة قـد أقبلـت إليـك تشـكو عليّـاً فـلا تقبـل منهـا في عـليّ شـيئاً. فدخلـت فاطمـة فقـال لهـا رسـول اللـه صلى الله عليه وآله : جئـت تشـكين؟ قالـت: إي وربّ الكعبـة، فقـال لهـا: ارجعـي إليـه فقـولي لـه: رَغِـمَ أنفـي لرضـاك، فرجعـت إلى عـلي فقالـت لـه: يـا أبـا الحسـن رَغِـمَ أنفـي لرضـاك، تقولهـا ثلاثـاً فقـال لهـا عـليّ عليه السلام: شـكوتيني إلى خليـلي

الزهراء ص283 308.

[1] ابن أبي عاصم: الآحاد والمثاني 362/5 – 363. الطبراني: المعجم الكبير 405/22، 153/24.

وحبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله؟! واسوأتاه من رسول الله صلى الله عليه وآله! أشهد يا فاطمة أنّ الجارية حرّة لوجه الله، وأن الأربعمائة درهم التي فضلت من عطائي صدقة على فقراء أهل المدينة، ثمّ تلبّس وانتعل وأراد النبيّ صلى الله عليه وآله فهبط جبرائيل فقال: يا محمّد إنّ الله يقرئك السلام ويقول لك: قل لعليّ: قد أعطيتك الجنّة بعتقك الجارية في رضا فاطمة، والنار بالأربعمائة درهم التي تصدقت بها ، فادخل الجنة مَن شئت برحمتي، وأخرج من النار مَن شئت بعفوي ...»[1].

3 - الرواية الثالثة: عن عليّ قال: «لـمّا خرجنا من مكّة، تلقّتنا ابنة حمزة تنادي: يا عمّ! يا عمّ! فتناولها عليّ وأخذ بيدها، وقال لفاطمة: دونك، فحملتها حتّى قدمت بها المدينة، فاختصموا فيها: عليّ وزيد وجعفر، قال عليّ: أنا آخذها وهي بنت عمي، وقال جعفر: ابنة عمي وخالتها تحتي، وقال زيد: ابنة أخي فقضى النبيّ بها لخالتها، وقال: «الخالة بمنزلة الأمّ». ثم قال لعليّ: «أنت مني وأنا منك»، وقال لجعفر: «أشبهت خلقي وخُلقي»، وقال لزيد: «أنت أخونا ومولانا»، فقال: يا رسول الله تزوّجها، فقال: «إنّها ابنة أخي من الرضاعة[2]»[3].

4 - الرواية الرابعة: عن عمران بن حصين قال: « بعث رسول الله صلى الله عليه وآله جيشاً واستعمل عليهم عليّ بن أبي طالب، فمضى في السريّة، فأصاب جارية، فأنكروا عليه، فتعاقد أربعة من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله

[1] ابن شهر اشوب: المناقب: 121/3.

[2] تعارف قديماً وحديثاً أن النبي صلى الله عليه وآله استرضع في بني سعد من قبل امرأة تدعى حليمة السعدية وهو محلّ تأمّل. لمزيد من الدراسة والتحليل ينظر: النصرالله: نشأة النبيّ في ديار بني سعد ص1 38.

[3] الخطيب: تاريخ بغداد363/4-364.وينظر: ابن حنبل: المسند115/1. ابن حبان: الصحيح229/11-230.

فقالـوا: إذا لقينـا رسـول اللـه ﷺ أخبرنـاه بمـا صنـع عـليّ، وكان المسـلمون إذا رجعـوا مـن سـفر بـدؤوا برسـول اللـه ﷺ، فسـلّموا عليـه، ثـمّ انصرفـوا إلى رحالهـم، فلـمّا قدمـت السريّـة سـلّموا عـلى رسـول اللـه ﷺ فقـام أحـد الأربعـة، فقـال: يـا رسـول اللـه، ألم تـر إلى عـلي بـن أبي طالـب صنـع كـذا وكـذا؟ فأعـرض عنـه رسـول اللـه ﷺ، ثـمّ قـام الثـاني فقـال مثـل مقالتـه، فأعـرض عنـه رسـول اللـه ﷺ، ثـمّ قـام الثالـث فقـال مثـل مقالتـه، فأعـرض عنـه. ثـمّ قـام الرابـع فقـال مثـل مـا قالـوا فأقبـل إليهـم رسـول اللـه ﷺ والغضـب يُعـرف في وجهـه فقـال: «مـا تريـدون مـن عـليّ؟! مـا تريـدون مـن عـليّ؟! مـا تريـدون مـن عـليّ؟! إنّ عليّـاً منّـي وأنـا منـه، وهـو وليّ كلّ مؤمـن مـن بعـدي[1]».

5 – الروايـة الخامسـة: عـن أبي جعفـر قـال: « أعطـى أبـو بكـر عليّـاً جاريّـة فدخلـت أمّ أيمـن عـلى فاطمـة فـرأت فيهـا شـيئاً كرهتـه فقالـت: مـا لـكِ؟! فلـم تخبرهـا، فقالـت: مـا لـك؟! فواللـه مـا كان أبـوك يكتمنـي شـيئاً، فقالـت: جاريـة أعطوهـا أبـا الحسـن، فخرجـت أم أيمـن فنـادت عـلى بـاب البيـت الـذي فيـه عـليّ بأعـلى صوتهـا: أمـا رسـول اللـه ﷺ يحفـظ في أهلـه؟! فقـال عـليّ ومـا ذاك؟! قالـت: جاريـة بُعـث بهـا إليـك، فقـال عـلي: الجاريـة لفاطمـة»[2].

6 – الروايـة السادسـة: عـن المِسْـوَر بـن مَخرَمـة قـال:« إنّ عـليّ بـن أبي طالـب خطـب ابنـة أبي جهـل، وعنـده فاطمـة ابنـة النبـيّ ﷺ، فلـمّا سـمعت بذلـك فاطمـة، أتـت النبـيّ ﷺ، فقالـت لـه: إنّ قومـك يتحدّثـون أنّـك لا تغضـب لبناتـك، وهـذا عـليّ ناكـح ابنـة أبي جهـل، قـال المِسْـوَر:

[1] النسائي: السنن الكبرى: 5/132-133.ابويعلى: المسند: 1/293. الحاكم: المستدرك: 3/110-111. الهيثمي: موارد الظمآن: ص543.

[2] الصنعاني: المصنف: 7 / 302 – 303.

فقام النبيّ صلى الله عليه وآله، فسمعته حين تشهّد ثمّ قال: أمّا بعد، فإنّي أنكحت أبا العاص بن الربيع، فحدّثني فصدقني، وإنّ فاطمة بنت محمّد بضعة منّي وإنّي أكره أن يفتنوها، وإنها والله لا تجتمع ابنة رسول الله وابنة عدوّ الله عند رجل واحد أبداً، قال: فترك عليّ الخطبة»[1].

ثانياً: نقد الروايات

نأتي الآن لمناقشة تلك الروايات وتسجيل الملاحظات التي استوقفتنا في كلّ واحدة منها: -

1 – إنّ جميع تلك الروايات تحاول أن تؤكّد على فكرة أنّ الإمام عليه السلام قد فكّر أو حاول التقدّم لخطبة امرأة ثانية غير الصدّيقة فاطمة عليها السلام ... وإنّ هذا لمن العجب العجاب!! إذ كيف يعقل أن يصدر مثل هذا الفعل من الإمام عليه السلام وهو الذي عرف فاطمة عليها السلام تلك المعرفة التي أحاطت بكلّ خصائصها وصفاتها ومناقبها والتي ارتقت بها لتكون سيّدة لكلّ النساء؟!! فمن ذا يضاهيها شرفاً ونسباً وعقلاً وجمالاً وإيماناً وكمالاً؟!! إنّها بضعة النبيّ صلى الله عليه وآله وربيبة الوحي وأمّ الأئمّة الهداة، وسيّدة نساء العالمين، الحوراء الإنسيّة، الّتي قرن الله رضاه برضاها، فأيّ امرأة هي الزهراء عليها السلام؟! وما الذي يدعو الإمام عليه السلام إلى التفكير بغيرها؟ فالمعروف: أنّ الّذي يبحث عن زوجة ثانية لا بدّ وأنّ له دوافع تدفعه لهذا الأمر: أوّلها أن تكون الزوجة الأولى مقصّرة في أداء حقوقه وواجباته أو أنّها لا توفّر لزوجها الاحتياجات اللازمة، وربما أنّه وجد من هي أسمى من زوجته الأولى.. إذن هنا نتساءل: هل كانت الصدّيقة فاطمة عليها السلام مقصّرة تجاه زوجها الإمام عليه السلام؟!! أو هل وجد الإمام عليه السلام من هي أسمى من فاطمة عليها السلام؟! فالملاحظ أن من ذكرتهُنّ الروايات السابقة لا يمكن أن

[1] البخاري: الصحيح: 4/212-213.

يضاهين فاطمة عليها السلام أو تقاس أيّ منهنّ بها، بأيّ حال من الأحوال.. فما الداعي إذن لِما نُسب إلى الإمام عليه السلام؟؟!!

ويكفينا أن نستقرئ عمق علاقة الإمام بفاطمة عليها السلام وعظم معرفته بها وحبّه لها من تلك الكلمات التي مرّت علينا والتي أبنّها بها في لحظات عمرها الأخيرة معه!!

2 – تُظهر الروايات انزعاجاً من فاطمة عليها السلام لسماعها بأنّ الإمام عليه السلام تقدّم لغيرها - إن صحّ هذا الادّعاء – فلماذا تنزعج فاطمة عليها السلام؟ والتشريع الإلهيّ يسمح بتعدّد الزوجات ؟! فهل تتنكّر فاطمة عليها السلام لهذا ؟! وكيف يعقل صدور مثل هذا الأمر منها ؟!

3 – الذي يستوقفنا في الرواية الأولى : معنى قول النبيّ صلى الله عليه وآله بحق أسماء : ما كان لها أن تؤذي الله ورسوله صلى الله عليه وآله، فهل هذا يعني أنّ الإمام عليه السلام سيؤذي الله ورسوله صلى الله عليه وآله ؟؟!! إنّ هذه الرواية فيها انتقاص للنبيّ صلى الله عليه وآله وللإمام وفاطمة عليها السلام لذا لا يمكن قبولها.

4 – أما الرواية الثانية : عليها تُطرح الإشكالات الآتية :

(1) – ينقل لنا الرواية الصحابيّ أبو ذرّ – كما صرّحت الرواية – وهو يقول : « كنت أنا وجعفر بن أبي طالب مهاجرين إلى بلاد الحبشة » . ولكن متى هاجر أبو ذرّ إلى الحبشة؟!! فالّذي أطبقت عليه الروايات أنّه أسلم بمكة وأمره النبيّ صلى الله عليه وآله بالرجوع إلى قومه ليبلغهم دعوة الإسلام، فرجع وأقام بها حتّى مضت بدر وأُحد والخندق ثمّ قدم على النبيّ صلى الله عليه وآله المدينة بعد ذلك[1]. إذن هو لم يهاجر إلى الحبشة ولم يلتقِ بجعفر هناك؟ وهذا يكفي لدحض الرواية وردّها.

[1] ابن سعد: الطبقات: 4 / 219 – 237.

(2) – تقول الرواية إنّ جعفراً أُهديت له جارية في الحبشة فلمّا قدم المدينة أهداها لأخيه الإمام عليّ لتخدمه، فجعلها الإمام في منزل فاطمة عليها السلام، فالرواية تشير إلى أنّها كانت لخدمة الإمام، هذا أوّلاً. وثانياً: من المؤكّد أنّه يأتي بها إلى منزل الصدّيقة فاطمة عليها السلام إذ ليس له منزل آخر غيره!!

(3) – وجاء فيها : « فدخلت فاطمة عليها السلام يوماً فنظرت إلى رأس عليّ عليه السلام في حجر الجارية، فقالت: يا أبا الحسن فعلتَها؟! فقال: لا والله يا بنت محمّد ما فعلت شيئاً، فما الذي تريدين؟!». هل يتوقّع صدور مثل هذا التصرف من أمير المؤمنين عليه السلام؟! وما الداعي إلى ذلك؟ ثمّ لماذا يخاطب الصدّيقة فاطمة عليها السلام بهذا الأسلوب؟!!

(4) – وتذكر الرواية أنّ الصدّيقة فاطمة عليها السلام ذهبت تشكو لأبيها صلى الله عليه وآله ممّا فعل الإمام عليه السلام، فتتدخّل السماء وتطلب من النبيّ صلى الله عليه وآله عدم تقبّل شكواها في الإمام عليه السلام، وهنا نقول: إنّ المراة العاديّة وذات الخلق الأصيل السامي تسعى إلى حلّ خلافاتها مع زوجها داخل بيتها، وتحرص على عدم تدخّل أيّ شخص في ذلك، فكيف بسيّدة النساء؟!! ومن ثَمّ لماذا لم تُقبل شكواها؟!!

(5) – وتشير الرواية إلى أنّ الإمام عليه السلام استاء كثيراً من فعل الصدّيقة فاطمة عليها السلام بأنْ شكته لأبيها صلى الله عليه وآله، أما كان الأجدر أن يتّقي ذلك؟! وهو الذي كان حريصاً دوماً على حفظ حقّ الله ونبيّه الكريم صلى الله عليه وآله في حضوره وغيابه؟!

5 – الرواية الثالثة : التي أشارت إلى الاختصام في ابنة حمزة، وهذا الأمر يتطلّب التوقّف قليلاً عنده للتعرّف عليه بدقّة :

(1) – ظاهـر الروايـة يشـير إلى أنّ ابنـة حمـزة كانـت في مكـة .. فمـن هـي ؟ فقـد اختلـف في اسـمها ، فقيـل : أُمامـة ، وقيـل: عـمارة ، وقيـل: فاطمـة ، وقيـل تُكنّـى أمّ الفضـل ، ثـمّ كـم كان عمرهـا؟ ولمـاذا كانـت في مكـة؟ فالّذي ذكرتـه الروايـات أنّ أمّهـا هـي سـلمى بنـت عميـس[1]، فهـل كانـت سـلمى في مكـة ؟ ولمـاذا لـم تهاجـر ؟ وكيـف يأخـذ النبـيّ ﷺ ابنتهـا دون إخبارهـا ؟ وإذا كانـت ممّـن هاجـر ، فكيـف تـترك ابنتهـا في مكّـة؟ ومـع مـن؟

(2) - تشـير الروايـة إلى أنّ الإمـام عليه السلام قـد أخرجهـا وأعطاهـا للسـيّدة فاطمـة عليها السلام هـذا يعنـي أنّ الصدّيقـة فاطمـة رافقتهـم في هـذه العمـرة ، فمتـى دخـل الإمـام مكّـة ؟ وللإجابـة عـلى هـذا السـؤال نجـد إحـدى الروايـات تقـول إنّ ذلـك كان في عمـرة القضـاء[2] التـي كانـت سـنة 7 هــ، بينـما لـم تحدّد روايـات أخـرى متـى كان ذلـك.

(3) – كـما هـو واضـح مـن الروايـة أنّ ابنـة حمـزة قـد اعترضـت طريـق النبـيّ ﷺ والإمـام عليه السلام فطلـب الإمـام مـن النبـيّ ﷺ أخذهـا معهـم، بينـما نجـد روايـة ثانيـة تشـير إلى أنّ الإمـام عليه السلام وجدهـا تطـوف بـين الرجـال فأخذهـا وسـلّمها للسـيّدة فاطمـة عليها السلام وهـي في هودجهـا [3].

(4) – وتـأتي روايـة أخـرى تقـول إنّ الّـذي جـاء بهـا هـو زيـد بـن حارثـة، حيـث جـاء فيهـا : « خـرج زيـد بـن حارثـة إلى مكـة فقـدم بابنـة حمـزة ، فقـال جعفـر : أنـا آخذهـا، أنـا أحـقّ بهـا، ابنـة عمّـي وخالتهـا عنـدي، وإنّمـا الخالـة أمّ، فقـال عـليّ، أنـا أحـقّ بهـا، ابنـة عمّـي وعنـدي ابنـة رسـول اللـه ﷺ فهـي أحـقّ بهـا. وقـال زيـد: أنـا أحـقّ بهـا، أنـا خرجـت إليهـا وسـافرت وقدمـت

[1] ينظر ترجمتها: ابن الاثير: اسد الغابة: 312/5_313.

[2] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 475/3.

[3] الذهبي: سير أعلام النبلاء: 213/1.

بهـا، فخـرج النبـيّ ﷺ فذكـر حديثـاً قـال: «وأمـا الجاريـة فأقـضي بهـا لجعفـر تكـون مـع خالتهـا والخالـة أمّ»[1].

فهـل هـذا يعنـي أنّ زيـداً خـرج في مَهمّـة مخصوصـة بإحضارهـا إلى المدينـة؟ ولمـاذا؟ ومتـى كان؟

(5) لماذا الاختصام فيها ؟ ولماذا لم تبقَ برفقة أمّها المسلمة ؟

ثـمّ لمـاذا هـذه الرغبـة في الحصـول عليهـا وكلّ منهـم يدّعـي أحقّيّتـه بهـا ؟ حتّـى وصـل الأمـر -حسـب ادّعـاء إحـدى الروايـات- إلى رفـع أصـوات المتخاصمـين في حـضرة النبـيّ ﷺ فنزلـت الآيـة: ﴿**لَا تَرْفَعُـوا أَصْوَاتَكُـمْ فَـوْقَ صَـوْتِ النبـيّ**﴾.

ونلاحـظ أنّ زيـداً في الروايـة السـابقة قـال : إنّهـا ابنـة أخـي ، وذلـك إشـارة إلى قضيـة مؤاخاتـه مـع أبيهـا حمـزة[2]، ولكـن: إذا كان مجيئـه إلى مكـة في السـنة السـابعة، فالمعـروف أنّ المؤاخـاة قـد انقطعـت بعـد معركـة بـدر بنـزول آيـة المواريـث. إذن فادّعـاؤه أنّهـا ابنـة أخيـه غـير مقبـول؟ والغريـب أنّ بعـض المؤرّخـين قـال عنـه إنّـه كان وصيّ حمـزة[3]، فـما معنـى ذلـك؟؟!!

أمّـا في الروايـة الثانيـة فنلاحـظ أنّ زيـداً يطالـب بهـا لكونـه هـو الـذي خـرج إليهـا وأتى بهـا!!

(6) – يبـدو أنّ الاختصـام فيهـا كان لأجـل المطالبـة بحضانتهـا كـما ذهـب إلى ذلـك القرطبـي[4]، وكذلـك قـول النبـيّ ﷺ عندمـا قـضى بهـا إلى

[1] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 4 / 088

[2] ابن سعد: الطبقات الكبرى: 4 / 225.

[3] القرطبي: الجامع : 4 / 088 الصالحي الشامي: سبل الهدى والرشاد: 5 / 194 – 195.

[4] القرطبي: الجامع: 4 / 088

جعفر لتكون مع خالتها أسماء بنت عميس «الخالة بمنزلة الأمّ»، فهل كانت صغيرة؟

(7) – والغريب أيضاً ما أشارت إليه بعض الروايات: أنّ جعفراً لـمّا قضى له النبي ﷺ بها؛ «قام جعفر فحجل[1] حول النبيّ ﷺ ودار عليه ، فقال : ما هذا ؟! قال : شيء رأيت الحبشة يصنعونه بملوكهم»[2]. فهل يعقل صدور هذا من جعفر ولماذا؟ وهل تطبّع جعفر بطباع أهل الحبشة؟ ولماذا هذا الفرح كلّه؟!

6 – الرواية الرابعة: ولنا معها وقفة لنسجّل عليها بضع ملاحظات:

(1) – تشير الرواية إلى أنّ النبيّ ﷺ بعث الإمام عليه السلام في سريّة ، والظاهر أنّ هذه السريّة كانت إلى اليمن كما أشارت إلى ذلك روايات مشابهة أخرى[3].

(2) – هناك أربعة من أصحاب النبيّ ﷺ تعاقدوا على إخبار النبيّ ﷺ بما فعله الإمام عليه السلام؟ فمن هم هؤلاء الأربعة ؟ ولماذا يحاولون الإيقاع بالإمام عليه السلام عند النبيّ ﷺ ؟ وما الّذي فعله الإمام عليه السلام ليستوجب ذلك منهم ؟

(4) – إنّ ردّ النبيّ ﷺ عليهم من الإعراض عنهم بأجمعهم ، وإظهاره الغضب ممّا يقولون - يقودنا إلى القول إنّ ما فعله الإمام عليه السلام كان صحيحاً، وإنّ النبيّ ﷺ عالم بنوايا هؤلاء القوم الذين حاولوا الوشاية

---

[1] الحجل: يرفع رجلاً ويقفز على الأخرى من الفرح، وقد يكون بالرجلين معاً إلاّ أنّه قفز وليس بمشي. ينظر: ابن سلام: غريب الحديث: 182/3-183.

[2] الزيعلي: نصب الراية 3 / 0550

[3] الهيثمي: مجمع الزوائد: 128/9.القندوزي: ينابيع المودة 364/2.

به، فردّهم بقوله : « ما تريدون من عليّ؟! » ثلاثاً وقوله « إنّ عليّاً منّي وأنا منه ، وهو وليّ كلّ مؤمن من بعدي » .

(5) – ولكن من هي تلك الجارية ؟ وما مصيرها؟ ذكر المدائني: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً إلى اليمن فأصاب خولة في بني زبيد ، وقد ارتدّوا مع عمرو بن معد يكرب ، وصارت في سهمه ، وذلك في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : إن ولدت منك غلاماً فسمّه باسمي وكنّه بكنيتي ، فولدت له بعد موت فاطمة عليها السلام غلاماً فسمّاه محمّداً وكنّاه أبا القاسم[1] »، إذن فالجارية هي خولة الحنفية أمّ محمّد التي تزوّجها الإمام عليه السلام بعد فاطمة عليها السلام.

ولكن يلاحظ أنّ خولة هذه قد اختلف في أمرها :

1 – فنرى أنّ الرواية أعلاه تشير إلى أنّها من سبي اليمن، وفي عهد رسول الله صلى الله عليه وآله !! وتوجد روايات أخرى أكّدت ذلك:

(أ) – مثل إشارة إحدى الروايات إلى أنّ « النبيّ صلى الله عليه وآله رأى الحنفيّة في بيت فاطمة فأخبر عليّاً أنّها ستصير له وأنّه يولد له منها ولد اسمه محمّد»[2].

(ب) – وكذلك قول أسماء بنت عميس: « رأيت الحنفية وهي سوداء ، مشرطة حسنة الشعر ، اشتراها عليّ بذي المجاز ، مقدّمة من اليمن ، فوهبها لفاطمة فباعتها ، فاشتراها مكمل الغفاريّ ، فولدت له عونة[3]».

[1] البلاذري: انساب الأشراف: 2 / 422.

[2] ابن حجر: تلخيص الحبير 4 / 50.

[3] أبو نصر البخاري: سر السلسلة العلوية ص81.

وعلّق أبو نصر البخاريّ[1] بقوله : « ولا يصحّ أنّها كانت من سبي خالد بن الوليد» .

(جـ) – روى الإمام عليه السلام: « أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعثني وخالد بن الوليد إلى اليمن فقال : إذا تفرّقتما فكلّ واحد منكما أمير على خيالة ، وإذا اجتمعتما فأنت يا عليّ أمير على خالد، فأغرنا على أبيات، وسبينا منهم خولة بنت جعفر – جان الصفا – وإنّما سمّيت جان لحسنها، فأخذت خولة واغتنمها خالد منّي، وبعث بريده الأسلميّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبره بما كان منّي ومن أخذي خولة ، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله : حظّه من الخمس أكثر ممّا أخذ، وإنّه وليكم بعدي .. [2]». وفي رواية أخرى قال النبي صلى الله عليه وآله لبريدة: « أتبغض عليّاً؟ قلت: نعم، قال: فأحبّه فإنّه له في الخمس أكثر من ذلك»[3].

2 – في حين أشارت رواية ثانية إلى أنّها: « سبيّة من سبايا الردّة، قُتل أهلها على يد خالد بن الوليد في أيّام أبي بكر لـمّا منع كثير من العرب الزكاة ، وارتدّت بنو حنيفة ، ... ، وإنّ أبا بكر دفعها إلى عليّ عليه السلام من سهمه من المغنم»[4].

3 – وجاءت رواية أخرى تقول: « إنّ بني أسد أغارت على بني حنيفة في خلافة أبي بكر، فسبوا خولة بنت جعفر وقدموا بها المدينة فباعوها من عليّ عليه السلام، وبلغ قومها خبرها ، فقدموا المدينة على عليّ فعرفوها فأخبروه بموضعها منهم ، فأعتقها ومهرها ، وتزوّجها ، فولدت له

[1] سر السلسلة العلوية: ص81.

[2] الطبري الامامي: المسترشد ص414.

[3] البيهقي: السنن الكبرى: 342/6.

[4] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: 1 / 244 – 245. المجلسي: بحار الأنوار: 42 / 99.

محمّـداً فكنّـاه أبـا القاسـم .. »[1].

وقد رجّح هذا القول ابن أبي الحديد المعتزليّ[2] .

4 – وهنـاك روايـة ذكـرت: « أنّ ابـن الكلبـيّ ذكـر عـن فـراش بـن إسـماعيل أنّ خولـة سـباها قـوم مـن العـرب في سـلطان أبي بكـر فاشـتراها أسـامة بـن زيـد، وباعهـا مـن عـليّ عليه السلام، فلـمّا عـرف عـليّ عليه السلام صورتهـا، أعتقهـا وأمهرهـا وتزوّجهـا[3]».

وعلّـق ابـن عنبـة : «فيـما زعـم البخـاريّ: مـن قـال إنّ خولـة مـن سـبي اليمامـة فقـد أبطـل»[4].

5 – وهنـاك روايـة عـن أسـماء بنـت أبي بكـر قالـت : « رأيـت أمّ محمّـد بـن الحنفيـة سـنديّة سـوداء ، وكانـت أمـة لبنـي حنيفـة، ولم تكـن منهـم، وإنّما صالحهـم خالـد بـن الوليـد عـلى الرقيـق، ولم يصالحهـم عـلى أنفسـهم»[5].

6 – وقـد أبـدى الشريـف المرتـضى رأيـاً في أمـر خولـة بنـت جعفـر قائـلاً: « ... وقـد ذكرنـا في كتابنـا المعـروف بالشـافي: أنّـه عليه السلام لم يسـتبحها بالسـبي بـل نكحهـا ومهرهـا.. »[6]. واسـتدلّ بمـا نقلـه البـلاذريّ في كتابـه (أنسـاب الأشراف) كـما مـر سـابقاً.

7 – الرواية الخامسة : ونسجل عليها بضعة تساؤلات :

---

[1] البلاذري: أنساب الأشراف 422/2-423.

[2] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 1 / 244 – 245.

[3] العمري: المجدي ص14.

[4] ابن عنبة: عمدة الطالب: ص 323.

[5] الطبري: المنتخب:ص 384. القاضي النعمان: شرح الأخبار: 3 / 295.

[6] الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء. ص191.

1 – مـن أيـن أتى أبـو بكـر بهـذه الجاريـة؟ وهـل أعطاهـا إيّـاه في خلافتـه أم في عهـد رسـول اللـه ﷺ؟ ويبـدو مـن الروايـة أنّ ذلـك كان بعـد وفـاة رسـول اللـه ﷺ، إذ نـرى أمّ سـلمة تطالـب بحفـظ حـقّ رسـول اللـه ﷺ في ابنتـه عليها السلام؟ ولكـن متـى حـدث ذلـك والزهـراء عليها السلام لم تقـض إلّا مـدّة قليلـة بعـد رسـول اللـه ﷺ ومـن ثـمّ لحقـت عليها السلام بـه ﷺ.

2 – لماذا يبدو على فاطمة عليها السلام الانزعاج ؟

3 – لمـاذا تـصرخ أم أيمـن وتطالـب بحفـظ حـقّ النبـيّ ﷺ في ابنتـه أو في أهلـه عـلى حـدّ قولهـا؟ وهـل تعنـي بذلـك الإمـام؟ ولمـاذا وهـل يمكـن أن يقـصّر الإمـام في حفـظ هـذا الحـقّ ؟! ومـن ثـمّ لـو افترضنـا – حسـب إشـارة الروايـة – أنّـه حـاول أن يصطفـي الجاريـة لنفسـه فـما الإشـكال في ذلـك مـن ناحيـة الـشرع؟! ولـو أنّ ذلـك مسـتبعد جـدّاً أنّ يصـدر مـن الإمـام، لكـن ربمـا قصـدت أمّ أيمـن آخريـن لم يحفظـوا ذلـك القـرب مـن رسـول اللـه ﷺ، ولأجـل التمويـه وضعـت هـذه الروايـة!!

8 – أمّـا الروايـة السادسـة: فقـد تـولّى أمـر مناقشـتها ودحضهـا الكثـيرون، منهـم: الميـلاني في كتابـه «خطبـة عـليّ عليه السلام ابنـة أبي جهـل -دراسـة وتحقيـق»[1]. وقـد قـدّم باحـث معـاصر دراسـة شـافية حـول هـذا الموضـوع[2] ونحـن نتّفـق معـه في كلّ مـا قدّمـه في هـذه الدراسـة.

---

[1] ص 5 وما بعدها.

[2] النصر الله: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي رؤية اعتزالية عن الإمام علي عليه السلام ص139 183.

فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

1. – ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ت630 هـ.
2. – أسد الغابة في معرفة الصحابة،تح:خليل مأمون،ط2،دار المعرفة،بيروت،2001م.
3. ـ ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد (544-606هـ).
4. – النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: أبو عبد الرحمة صلاح، ط1، بيروت، 1997م.
5. الاربلي: أبو الحسن علي بن عيسى ت 693هـ .
6. – كشف الغمة في معرفة الأئمة، ط2، دار الأضواء، بيروت، 1985م.
7. – الاميني : عبد الحسين بن احمد النجفي ت 1390هـ / 1970م .
8. – الغدير في الكتاب والسنة والأدب، مركز الغدير، ط1، 1995م .
9. ـ البحراني: السيد هاشم ت1107 هـ.
10. ـ حلية الأبرار، تح: غلام البحراني، ط1، مؤسسة المعارف الإسلامية، إيران، 1411هـ.
11. ـ البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (194-256هـ).
12. – الصحيح، دار الفكر، بيروت، 1401 .
13. ـ البلاذري: احمد بن يحيى بن جابر ت 279هـ .
14. – أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار – رياض زر كلي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1996م .
15. ـ البيهقي: أبو بكر احمد بن الحسين بن علي ت 458هـ .
16. – السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، ب.ت.
17. ـ التبريزي: محمد بن علي بن احمد ت 1310هـ .
18. – اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تح: هاشم الميلاني، ط1، مؤسسة الهادي، قم، 1418هـ .
19. – الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (321-405هـ).
20. – المستدرك على الصحيحين، تح: يوسف المرعشلي، بيروت، 1406هـ .

21. ـ معرفة علوم الحديث، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1400هـ.
22. - ابن حبان: أبي حاتم محمد ت354 هـ .
23. ـ صحيح ابن حبان، تح: شعيب الارناؤوط، ط2، بيروت، 1993.
24. - ابن حجر: أبو الفضل احمد بن علي بن محمد (773-852هـ) .
25. – الإصابة في تمييز الصحابة، ب.ط، دار الفكر، ب.مكا، ب.ت.
26. ـ تلخيص الحبير، ب.ط، دار الفكر، ب.مكا، ب.ت.
27. ـ ابن أبي الحديد: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (586-656هـ) .
28. – شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل، ط1، دار الجيل، بيروت، 1987.
29. - ابن حزم: أبو محمد بن احمد ت456 .
30. – المحلى، تح: احمد محمد شاكر، ب.ط، دار الفكر، بيروت، ب.ت.
31. ـ الحكيم: السيد محمد باقر ت2003م.
32. ـ فاطمة الزهراء ﷺ، ط2، قم، 2004م.
33. - ابن حنبل: أبو عبد الله احمد بن محمد (164-241هـ) .
34. – المسند، ب.محق، دار صادر، بيروت، ب.ت.
35. - الخطيب البغدادي: أبو بكر احمد بن علي ت 463هـ .
36. – تاريخ بغداد، تح: مصطفى عبد القادر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
37. -الخوارزمي: أبو المؤيد الموفق بن احمد بن محمد المكي (ت 568هـ) .
38. – المناقب، تح: مالك المحمودي، ط4، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1421هـ .
39. - الدارمي: أبو محمد عبد الله بن بهرام (ت255 هـ) .
40. – السنن، ب.محق، ب.ط، مطبعة الاعتدال، دمشق، ب.ت.
41. - أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (202-275هـ) .
42. – سنن أبي داود، تح: سعيد اللحام، ط1، دار الفكر، بيروت، 1990م .
43. -الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن احمد (748هـ/1347م).
44. – سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الارنؤوط – حسين الأسد، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م .
45. - الزيعلي: جمال الدين ت 762هـ .



46. – نصب الراية، تح: أيمن صالح شعبان، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1995هـ .
47. - ابن سعد: محمد ت 230هـ.
48. – الطبقات الكبرى، ب.ط، دار صادر، بيروت، ب.مكا .
49. - ابن سلام: أبو عبيد القاسم الهروي ت224 هـ .
50. – غريب الحديث، تح: محمد عبد المعيد، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1964.
51. - الشريف المرتضى: أبو القاسم علي بن الحسن علم الهدى (355-426هـ) .
52. – تنزيه الأنبياء، ط2، دار الأضواء، بيروت، 1989م.
53. -ابن شهر آشوب: محمد بن علي ت588هـ.
54. - مناقب آل أبي طالب: تح: لجنة في النجف، النجف، 1376 .
55. - ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد الكوفي ت 235هـ .
56. – مصنف ابن أبي شيبة، تح: سعيد اللحام، ط1، دار الفكر، 1409هـ .
57. -الصالحي الشامي: محمد بن يوسف ت 942 هـ.
58. – سبل الهدى والرشاد، تح: عادل احمد ،علي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م .
59. - الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي ت 381هـ .
60. – الامالي، تح: قسم الدراسات الإسلامية، ط1، مؤسسة البعثة، قم، 1417 .
61. – من لا يحضره الفقيه، صححه: علي اكبر الغفاري، ط2، قم، 1404هـ .
62. الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام ت 211هـ/827م .
63. – المصنف، تح: حبيب الرحمن الاعظمي، المجلس العلمي، ب.مكا، ب.ت .
64. -الطبراني: أبو القاسم سليمان بن احمد (260-360هـ) .
65. – المعجم الأوسط، تح: إبراهيم الحسيني، ب.ط، دار الحرمين، ب.مكا ، ب.ت .
66. – المعجم الكبير، تح: حمدي السلفي، ط2، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، ب.ت .
67. ـ الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ت 310هـ .
68. – المنتخب من كتاب ذيل المذيل، تح: صدقي جميل العطار، ط2، دار الفكر، بيروت، 2002م.

69. - الطبري الصغير: أبي جعفر محمد بن جرير بن رستم (ق 5هـ) .
70. - المسترشد في الإمامة، تح: احمد المحمودي، ط1، مؤسسة الثقافة الإسلامية، قم، ب.ت.
71. ـ الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (460هـ) .
72. - الآمالي، تح: علي اكبر غفاري - بهراد جعفري، ب.ط، دار الإسلامية، طهران، 1380 .
73. ـ تهذيب الأحكام، تح: حسن الخرسان، ط4، دار الكتب الإسلامية، قم، 1365ش.
74. الطيالسي: أبو داود سليمان بن داود بن الجار ود ت 204هـ .
75. - المسند، ب.تح، ب.ط، دار الحديث، بيروت، ب.ت .
76. - ابن أبي عاصم الضحاك ت287 هـ .
77. - الآحاد والمثاني، تح: باسم فيصل، ط1، دار الدراية، الرياض، 1991م .
78. - العاملي: جعفر مرتضى.
79. - الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم t، ب.ط، دار السيرة، بيروت، ب.ت.
80. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي ت463 .
81. - الاستيعاب في أسماء الأصحاب، بهامش كتاب الإصابة،ب.ط،دار الفكر،ب.ت.
82. ـ ابن عبد الهادي: نور الدين ت1138 هـ.
83. ـ حاشية السندي على النسائي، ط2، بيروت، 1986م.
84. ـ ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي (499-571هـ) .
85. - تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، ب.ط، دار الفكر، بيروت، 1995م
86. ـ العمري: أبو الحسن علي بن محمد العلوي (ق5 هـ).
87. ـ المجدي في أنساب الطالبين، تح: أحمد الدامغاني، ط1، مط: سيد الشهداء،1409هـ.
88. ـ ابن عنبة: جمال الدين أحمد بن علي الحسيني ت828 هـ.
89. ـ عمدة الطالب، ط3، مؤسسة أنصاريان، قم، 2004م.
90. ـ العواد : انتصار عدنان .
91. ـ السيدة فاطمة الزهراء ﷺ دراسة تاريخية، دار البديل، 2009 .



92. ـ الفتال النيسابوري: أبو جعفر محمد بن الحسن ت508 .

93. - روضة الواعظين، ط2، مط: أمير، قم، 1375هـ .

94. ـ القاضي النعمان: أبو حنيفة محمد بن منصور بن احمد المغربي ت 363هـ .

95. - شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، تح: الجلالي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ب.ت.

96. ـ القرشي: باقر شريف.

97. ـ حياة سيدة النساء، ط مطبعة دار الحسنين، 2003م.

98. ـ القرطبي: أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري ت 671هـ/1273م.

99. - الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ .

100. - القمي: الشيخ عباس ت 1359هـ

101. - بيت الأحزان، ط1، مط: سرور، الناشر: فاروس، قم، 2004م .

102. - القندوزي: سليمان بن إبراهيم الحنفي ت 1294هـ.

103. ـ ينابيع المودة ، ط2، منشورات الشريف الرضي، قم، 1417هـ.

104. - ابن كثير: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي ت 764هـ .

105. - تفسير ابن كثير، دار المعرفة، بيروت، 1412هـ .

106. - ابن ماجة : محمد بن يزيد(270هـ - 275هـ) .

107. - سنن بن ماجة، تح: محمد فؤاد، ب.ط، دار الفكر، بيروت، ب.ت.

108. - المتقي الهندي: علاء الدين بن علي ت 975هـ .

109. - كنز العمال، تح: بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت،1989م.

110. - المجلسي: محمد باقر ت (1111هـ) .

111. - بحار الأنوار، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م .

112. - محب الدين الطبري: أبو جعفر احمد بن عبد الله ت 694هـ .

113. - ذخائر العقبى، الناشر: مكتبة القدسي ، 1356هـ .

114. - المرعشي: شهاب الدين ت 1411هـ.

115. - شرح احقاق الحق، تح وتعليق السيد شهاب الدين المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي ، قم ، ب.ت .

116. - مسلم بن الحجاج النيسابوري ت 261هـ .

117. – الجامع الصحيح،دار الفكر، بيروت، ب.ت.
118. – ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ت 711هـ .
119. – لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، أدب الحوزة ، قم ، 1405هـ.
120. ـ الميلاني: علي الحسيني .
121. ـ خطبة علي عليه السلام أبنة أبي جهل، ط1، مركز الغدير، 1998م.
122. – النسائي: أبو عبد الرحمن احمد بن شعيب ت 303هـ .
123. – السنن، بشرح السيوطي وحاشية السندي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1930م .
124. ـ أبو نصر البخاري: سهل بن عبد الله (كان حيا 341هـ).
125. ـ سر السلسلة العلوية، تح: محمد صادق آل بحر العلوم، ط1، منشورات الشريف الرضي، ب.ت.
126. – النصر الله : د .جواد كاظم.
127. ـ الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، العتبة الحسينية، 2017.
128. ـ الزهراء عليها السلام في فكر السيد الحكيم، منشور ضمن كتاب (نبأ من المحراب)، لمجموعة من الباحثين، ط1، البصرة.
129. – شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد رؤية اعتزالية عن الإمام علي عليه السلام، ط1، ذوي القربى، 2004.
130. ـ نشأة النبيّ t في ديار بني سعد، مجلة دراسات تاريخية، العدد التاسع، 2009م.
131. ـ النصرالله: جواد كاظم، العواد: انتصار عدنان.
132. ـ مقام الصدّيقة فاطمة عليها السلام في السنة النبوية، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، ع20، س 7، 2012م. ص79-172.
133. – النووي: محي الدين ت 676 هـ .
134. – شرح صحيح مسلم، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ .
135. – ابن هشام: عبد الملك ت 218هـ .
136. – السيرة النبوية، ط2، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004م .
137. – الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر ت 807هـ .
138. – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م .
139. – موارد الظمآن، تح: محمد عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ب.ت .



140.ـ الواقدي: محمد بن عمر بن واقد ت 207هـ.
141.ـ المغازي، تح: مارسدن جونسن، أكسفورد، 1966م.
142. - أبو يعلى: احمد بن علي بن المثنى الموصلي ت 307 .
143. - المسند، تح: حسين سليم، مط: دار المأمون للتراث، ب.مكا، ب.ت .

التيار الفكري
الداعم لنفي إيمان أبي طالب

محمد رضا الخاقاني*

* باحث في التاريخ الإسلامي / عضو اللجنة العلمية مركز الأبحاث العقائدية، قم المقدسة.

الملخّص

إنّ وفاة أبي طالب عليه السلام مؤمناً من اعتقادات الإمامية، كما بعض أهل السنة بتقديم أدلة روائية وأدبية سعوا إلى اثبات ذلك. مع ذلك وفي المقابل نجد كمّاً معتنى به من الأحاديث في التراث الحديثي العامي يشير مباشرةً أو بالكناية إلى نفي إيمان أبي طالب عليه السلام. هذه الدراسة تسعى إلى كشف التيار الفكري والسياسي وراء ترويج هذا الإعتقاد، حيث تحاول معرفة التيارات السياسية والكلامية المستفيدة من ترسيخ فكرة عدم إيمان أبي طالب عليه السلام.

هذه الدراسة تُعتبر الحلقة الثانية من سلسلة بحوث تعتني بـ «التيار الفكري الداعم لنفي إيمان أبي طالب عليه السلام». إنّ من الأحاديث التي فيها إشارة إلى عدم إيمان أبي طالب عليه السلام أحاديث «منع إرث المسلم من الكافر» التي أصبحت موضوعاً لهذا البحث. إنّنا من خلال تحليل متن الأحاديث، تحليل شخصية الحلقات المشتركة الرواة وتحليل الإسناد نسعى إلى معرفة التيار الفكري خلف نشر هذه الأحاديث.

الكلمات المفتاحية

﴿أبو طالب عليه السلام، إرث المسلم من الكافر، الحلقة المشتركة﴾

The supportive intellectual trend to deny the belief of Abi Taleb
The second section

Mohammadreza Al-Khaghani

Abstract

The death of Abi Taleb(peace be upon him) as a believer is one of the beliefs of Imami Shi'a, as Ahlu Sunna provides literary, and narrative evidence to prove that. With that and on other hand we find many concerns from the sayings of public modern heritage refer directly or indirectly to banning the belief of Abi Taleb(peace be upon him) this study tries to show the political intellectual trend behind the promotion this belief.

Which tries to know the Islamic verbal trend benefit from consolidating the idea of denying the belief of Abi Taleb(peace be upon him).The sayings of "banning the inheritance of Muslims from unbelievers" become the topic of this study. We are here from the analysis of the text of hadith, analyses the common link the personality of the narrators, or the analysis of the support, we try to know the intellectual trend behind spreading these sayings.

Keywords: Abi Taleb, the common link, The inheritance of Muslims from the unbeliever.

القسم الثاني

أحاديث منع إرث المسلم من الكافر في مصادر القرون الثلاثة الأولى أنموذجاً

المقدمة:

إنّ مسـألة إيمـان أبي طالـب عليه السلام طالمـا كانـت موضعـاً للإختـلاف في التاريـخ الإسـلامي. فـكلّ علـماء الشـيعة -في عـصر الأئمـة عليهم السلام وبعدهـا- وبعـض علـماء أهـل السـنة، سـعوا إلى اثبـات إيمانـه عليه السلام. في المقابـل هنـاك كثـير مـن أحاديـث والروايـات التاريخيـة تدلّنـا -تصريحـاً أو إشـارة- إلى نفـي إيمـان أبي طالـب عليه السلام. الـذي مهـم في البـين هـو أنّـه مـا التيـار الفكـري الـذي يسـعى إلى انتشـار هـذه الأحاديـث وبالتبـع هـذا الاعتقـاد؟ مـا الجهـة الكلاميـة أو السياسـية التـي تنتفـع مـن نـشر هـذه العقيـدة؟

في بحثنـا السـابق أشرنـا إشـارة مقتبضـة وسريعـة إلى النوايـا السياسـية والكلاميـة خلـف نـشر هـذه العقيـدة[1]. في هـذه الدراسـة والدراسـات الآتية – ان شـاء اللـه-، سنسـلط الضـوء عـلى الروايـات النافيـة لإيمـان أبي طالـب عليه السلام في مصـادر القـرون الثلاثـة الأولى. قُسّـمت هـذه الأحاديـث -التـي يربـوا عددهـا عـن 140 حديثـاً- حسـب موضوعاتهـا إلى 7 مواضيـع، قـد سـبقت دراسـة أحدهـا في البحـث السـابق، ومنهـا روايـات منـع إرث المسـلم مـن الكافـر التـي هـي موضـوع دراسـتنا هـذه.

مـن خـلال اعـادة النظـر في الروايـات النافيـة لإيمـان أبي طالـب عليه السلام،

[1] انظر: محمدرضا الخاقاني، «التيار الفكري الداعم لنفي إيمان أبي طالب؛ طريق ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب في المصادر القرون الثلاث الأولى أنموذجاً»، ص 99-138.

انتبهتُ إلى وجود رواة مشتركين في سلسلة أسانيدها. وفي البحث عن هذه الظاهرة عرفتُ أنّها لفتت انتباه بعض المستشرقين أيضاً، منهم يوزف شاخت Joseph Schacht (ت 1969م). «الحلقة المشتركة common link» كان الإسم الذي جعله شاخت للراوي المشترك في الأسانيد، وهو الذي ينتشر الحديث عن طريقه. إنّه قسّم الإسناد إلى قسمين: حقيقي ومزور؛ القسم الحقيقي هو الأسانيد المنشعبة من الحلقة المشتركة، والقسم المزور هو السند من النبيﷺ أو الصحابي إلى الحلقة المشتركة[1]. إنّ فرضية شاخت في هذا التقسيم كانت فرضية طرحها جولدزيهر Ignaz Goldziher سابقاً في كتابه **الدراسات الإسلامية**. جولدزيهر في قسم من كتابه صرّح بأنّ قسماً كبيراً من الأحاديث الإسلامية قد جُعلت وزُوّرت في ظل الصراعات السياسية والكلامية، كما أنّ للنزاعات القبلية في تزوير الأحاديث دوراً لا يمكن غض النظر عنها[2]. من هذا المنطلق نجد شاخت يصرّح بأن الأصل الأوّلي في الأحاديث الفقهية النبوية كذبها إلا أن يثبت نقيض ذلك، كما لا يمكن أن ندّعي أنّ هذه الأحاديث تشتمل على روايات مبهمة فيها دلالات صادقة عن العصر النبوي أو عهد الصحابة[3]. بعبارة موجزة وصريحة، كان شاخت يعدّ ظاهرة «الحلقة المشتركة» أوضح أمارة على كون الحديث موضوعاً لا أصل له، قد دُسّ في المنظومة الحديثية الإسلامية بيد الراوي المشترك نفسه أو بيد أحد تلامذته والرواة عنه[4].

[1] Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence,171-172.

[2] Goldziher, Muslim Studies, 2: 38-125.

[3] Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, 149.

[4] Ibid. 171-172.

لقد طوّر البعض[1] نظرية شاخت كما قد انتقده البعض[2]، فإنيّ لست بصدد البحث عن ذلك هنا. إنّ هارالد موتزكي Harald Motzki (ت 2019م) ناقش مفترضات شاخت؛ فإنّه يرى انتشار ممارسة الأحاديث الموضوعة ونقلها من قِبَل الرواة أمراً غير معقول، فما الهدف وراء ذلك؟ هل يُرام به خداع علماء المسلمين أو المسلمين أنفسهم؟[3] كما يرى موتزكي أنّه إن افترضنا الراوي المشترك -الحلقة المشتركة- واضعاً للحديث، فيجب أن نقرّ بوجود شبكة متماسكة لتزوير ووضع الحديث، فمعناه أنّ عدداً كبيراً من رواة الأحاديث -بتنسيق مثالي- استخدموا منهجاً موحّداً لوضع الأحاديث، فنظراً إلى انتشار الرواة واختلافهم في الفكر والطريق وحتى المناطق التي سكنوها، يكون هذا الأمر مستبعداً جداً إن لم يكن محالاً[4]. كان لموتزكي تفسيراً آخر من «الحلقة المشتركة»، إنّه وافق شاخت في كون الإسناد من الراوي المشترك إلى الجوامع الحديثية إسناداً حقيقياً لكنّه خالف شاخت في كون الإسناد من النبي ﷺ أو الصحابي إلى الراوي المشترك مزوراً؛ إنّ موتزكي كان يرى الراوي المشترك -أو الحلقة المشتركة- راوٍ محترف كان له تلامذة كثيرون قد انتشر الحديث عن طريقه، ففي بيان سبب كون الطريق قبل الراوي المشترك طريقاً منفرداً في الغالب، أرجع ذلك إلى طبيعة الرواية، إذ عادةً للراوي طريق واحد لكلّ حديث أخذه من شيخه وهكذا إلى أن يصل

[1] إنّ جوينبُل قد طوّر منهج شاخت وقد أضاف إلى ذلك بعض الملاحظات. للإطلاع عن ذلك انظر:
Juynboll, Encyclopedia of Canonical Hadith, xvi-xviii.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في تاريخ الحديث النبوي وتاريخ تدوينه.

[3] Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey," 235.

[4] Motzki, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," 21-22.

إلى النبـي ﷺ أو الصحـابي. إنّـه في سـبيل تمحيـص هـذا التبيـين قـدّم طريقـة «تحليــل الإســناد منضــمّاً إلى المــتن isnād-cum-matn analysis»، في رأي موتــزكي، لتمحيـص الأحاديـث لا يُمكـن الإكتفـاء بـ»تحليـل الإسـناد isnād analysis « فحسـب، بـل يجـب أن يُمعـن النظـر في المـتن أيضـاً. قـد جـرّب ذلـك في تحليلـه عـن روايـات جمـع القـرآن، فبتحليـل الإسـناد منضـمّاً إلى المـتن وبالنظـر إلى وجـود تماسـك معنـوي في متـون الأحاديـث، أرجـع تاريخ روايـة ذلـك الحديـث إلى نصـف قـرن قبـل مـا عيّنهـا الآخـرون، فتمكّـن مـن تقديـم قرينـة تثقّـل كفّـة احتـمال كـون الإسـناد مـن «الحلقـة المشـتركة» إلى الـراوي الأول إسـناداً حقيقيـاً[1].

هنــاك أمــران يبــدو أنّ موتــزكي غفــل عنهــما في تحليــل الروايــات متنــاً وإســناداً، موضــوع الروايــة وشــخصية الــرواة –خصوصــاً الحلقــات المشــتركة الأصليــة والفرعيــة[2]-. نجــد في بعــض الروايــات التــي موضوعهــا لــه أهميّــة خاصــة مــن الوجهــة الإجتماعيــة، أو الأحــكام التــي المجتمــع الإســلامي كان بحاجــة إلى تبيينهــا، الطريــق منهــا إلى «الحلقــة المشــتركة» طريقــاً منفــرداً ومنهـا تنتـشر انتشـاراً واسـعاً؛ هـذا الأمـر مـمّا يكـثّر الشـكوك في كون الإسـناد فيـه حقيقيـاً. الأمـر الثـاني الـذي اليجـب الإمعـان فيـه هـي شـخصية الـرواة؛

[1] قد وضّح منهج موتزكي ونظريته في «تحليل الإسناد منضماً إلى المتن» كلّ من سيف الدين كارا وسيد علي آقايي. انظر:
Kara, In Search of Ali ibn Abi Talib's Codex: History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur'an, 75-94.
سيدعلى آقايى، «پديده ى حلقه ى مشترک در سندهاى روايات: تبيين و تحليل»، ص 25-52: 42-45.

[2] قد قسّم جوينبُل الحلقة المشتركة إلى «الحلقة المشتركة [الأصلية]» و»الحلقة المشتركة الفرعية partial common link، الحلقة المشتركة الأصلية هو الراوي المشترك الذي ينتشر الحديث منه ويتعدّد الإسناد منه، الحلقة المشتركة الفرعية هو الراوي الذي يكون بعد الحلقة المشتركة الأصلية ويروي الحديث إلى اكثر من تلميذين من تلامذته.
See Juynboll, Encyclopedia of Canonical Hadith, xx.

المهـم في تحليـل شـخصيتهم هـو مـدى أثـر مواقفهـم الكلاميـة والسياسـية عـلى رواياتهـم فهـذا الأمـر لـه الأثـر البالـغ في تمحيـص صحـة الإسـناد.

المنهج:

عـلى ضـوء مـا تقـدّم، عرفنـا أنّ المهـم في سـبيل معرفـة التيـارات الفكريـة التـي تسـعى إلى انتشـار اعتقـاد نفـي إيمـان أبي طالـبعليه السلام هـو تحليـل المـتن، تحليـل شـخصية الـرواة وتحليـل الإسـناد؛ فالدراسـة عـن كلّ موضـوع يرتبـط بإيمـان أبي طالـبعليه السلام ينقسـم إلى هـذه الأقسـام.

في تحليـل المتن، نسـعى إلى كشـف مدى التماسـك المعنـوي أو اللفظي في مجموعـة الأحاديـث التـي تنـدرج تحـت موضـوع الدراسـة. ففـي دراسـتنا هـذه التـي موضوعهـا أثـر روايـات منـع إرث المسـلم مـن الكافـر عـلى مسـألة إيمـان أبي طالـبعليه السلام، نحـاول كشـف الأصيـل والدخيـل في مـتن الأحاديـث بالمراجعـة إلى أحاديـث أخـرى تتّحـد معهـا في الموضـوع والسـند، كذلـك نحـاول كشـف التأثـير والتأثّـر بـين النسـخ المختلفـة للأحاديـث.

في تحليـل شـخصية الـرواة، نسـلّط الضـوء عـلى المواقـف السياسـية، الإجتماعيـة والكلاميـة لـكلّ راوٍ وقـع في الإسـناد مـن الحلقـة الأولى إلى الحلقـة المشـتركة، كذلـك الحلقـات المشـتركة الفرعيـة عـلى ترتيـب تاريـخ وفياتهـم؛ كـما يهمّنـا -نظـراً إلى صلـة موضـوع إيمـان أبي طالـبعليه السلام بأهـل البيـتعليهم السلام- مناسـبات كل راوٍ ومواقفـه مـع أهـل البيـتعليهم السلام والأئمـةعليهم السلام. بالطبـع في تحليـل شـخصية كل راوٍ مـن الـرواة سنسـتعرض إلى وثاقتـه وروايتـه، كـما نسـتعرض الأحاديـث المرويـة عـن طريقـه، فالأحاديـث المرويـة عـن كلّ شـخص ينجـم عـن معتقداتـه. الـرواة الذيـن تقـع أسـماءهم ضمـن حلقـات المشـتركة الأصليـة و الفرعيـة في أسـانيد روايـات منـع إرث المسـلم، يصـل عددهـم إلى 8 رواة.

وفي تحليـل الإسـناد، بعـد تخمـين وقـت روايـة هـذه الأحاديـث مـن خـلال تخمـين وقـت الـذي رُوي الحديـث عـن الحلقـة المشـتركة الأصليـة؛ نقـدم عـلى دراسـة حـول الأسـانيد. فبالنظـر إلى المصـادر الحديثيـة التـي بمتنـاول أيدينـا، نحـاول تعيـين مـدى التنـوع الموضوعـي للأحاديـث التـي رُويـت بذلـك الإسـناد، فيمكـن جعـل تنـوع الموضوعـي علامـة للتأصيـل السـندي وكـون الأسـانيد حقيقيـة. لا شـك أنّ وجـه كـون التنـوع الموضوعـي علامـة التأصـل السـندي، يكـون أبـرز حينـما يكـون موضـوع الحديـث موضوعـاً كان موضـع الحاجـة مـن منظـر اجتماعـي؛ فموضـوع إرث المسـلم مـن الكافـر الـذي نظـراً إلى توسّـع الحـدود الجغرافيـة للبـلاد الإسـلامية، وبتبعهـا تكاثـر الفئـات الإجتماعيـة والمسـلمين الجُـدد الذيـن اعتنقـوا الإسـلام حديثـاً بعـد فتـح أراضيهـم بيـد المسـلمين، يكـون موضعـاً لحاجـة المجتمـع. هـذا الأمـر يحافـظ عـلى أهميتـه في العـصر النبـوي، فآنـذاك كان كثـير مـن المسـلمين لهـم ذوو رحـم يمـوت دون أن يعتنـق الإسـلام. فعـلى هـذا مـن البعيـد جـداً أنّ مـن كان يعـرف حكـم إرث المسـلم مـن الكافـر أن يشـحّ بعلمـه ويحـصر اعلانـه إلى شـخص واحـد فقـط، كي يصـل إلينـا بسـند واحـد.

المقصـود مـن الحديـث في هـذه الدراسـة، هـو كلّ نـص لـه سـند مـن دون فـرق أن يوجـد في مصـدر حديثـي أو تاريخـي أو أدبي؛ إذ الرؤيـة في البحـث رؤيـة تاريخيـة صرفـة.

عـلى أنّ هـذه الدراسـة نُظّمـت عـلى أسـاس سلسـلة مقـالات، لا نتمكّـن مـن تقديـم صـورة واضحـة مـن التيـار الفكـري أو السـياسي الـذي يسـعى إلى انتشـار اعتقـاد عـدم إيمـان أبي طالـب(عليه السلام) قبـل انتهـاء هـذه السلسـلة مـن الدراسـات. كذلـك في البحـث عـن كل موضـوع مـن الروايـات النافيـة لإيمان أبي طالـب(عليه السلام) لم نبحـث عـن مؤلفـي الكتـب، فسـنتعرض لهـم ولحياتهـم

السياسـية في بحـث خـاص ضمـن هـذه السلسـلة مـن الدراسـات.

عرض الروايات:

إنّ حديـث «لا يـرث المسـلم مـن الكافـر» قـد ورد في كثير مـن مصـادر العامـة الروائيـة بطـرق وألفـاظ مختلفـة، في هـذا البـين هنـاك بعـض الروايـات توجـد فيهـا إشـارة بـل تصريـح إلى اعتقـاد عـدم إيمـان أبي طالـب(عليه السلام)، ومـن هـذا المنطلـق أصبحـت موضوعـاً لهـذه الدراسـة.

مسـألة وراثـة المسـلم مـن الكافـر، مـع كونـه مـورداً لحاجـة المجتمـع المتزايـدة بالنظـر إلى توسـعة البـلاد الإسـلامية والفتوحـات، لم يكـن أمـراً متفقـاً عليـه. نجـد أنّ في عهـد عمر(حكـم 13-23هــ) لم يُـوَرّث المسـلم مـن الكافـر، لكـن معاوية(حكـم 41-60هــ) قـضى بذلـك وورّث المسـلم وقد أخذ بذلـك بنـو أميـة إلى عهـد عمـر بـن عبـد العزيز(حكـم 99-101هــ) ويزيـد بـن عبـد الملك(حكـم 101-105هــ)، فقـد أرجعـاه إلى مـا كان في عـصر عمـر بـن الخطـاب، لكـنّ هشـام بـن عبـد الملك(حكـم 105-125هــ) أرجـع الحكـم إلى مـا قـضى بـه معاويـة مـن توريـث المسـلم مـن الكافـر[1]. لا شـكّ أنّ مـا عُمـل بـه في عهـدي معاويـة وعمـر بـن عبـد العزيـز كان بمـرأى السـلف مـن الصحابـة والتابعـين، لكنّنـا لم نجـد أي اعـتراض عـلى معاويـة حيـث خالـف سـيرة عمـر بـل قـول رسـول اللـه(صلى الله عليه وآله) في ذلـك، وبالعكـس نجـد مـسروق بـن الأجدع(ت63هــ) الـذي يُنعـت بالفضـل والعلـم[2] استحسـن قضـاء معاويـة[3]، كذلـك عبـد اللـه بـن معقل(ت88هــ) الـذي يُعـدّ مـن خيـار التابعـين[4] قـد

[1] ابن أبي شيبة، **المصنف**: 6/ 284; ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 203; ابن كثير، البداية والنهاية: 9/ 231-232.

[2] انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/ 65.

[3] سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور: 1/ 86.

[4] انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/ 206.

استحســن ذلك[1].

أضــف إلى ذلــك وجــود حديــث يناقــض منــع توريــث المســلم مــن الكافــر، وهــو فيــما قــضى معــاذ بــن جبل(ت18هــ) في اليمــن بتوريــث المســلم عــلى أســاس مــا ســمعه مــن النبــيﷺ [2]، وقــد صحــح ذلــك الحاكم(ت405هــ)[3]. ليس موضوعنــا البحث عــن إرث المســلم مــن الكافر، فهــذا عــرض اجــمالي لعــدم خلــوّ هــذا الحكــم مــن الإشــكال، والغمــوض الحاكــم عــلى أجــواء روايــة هــذه الأحاديــث.

هنــاك أحاديــث وردت في مصــادر القــرون الثلاثــة الأولى، تربــط مســألة إرث المســلم مــن الكافــر بإيمــان أبي طالــبعليه السلام، يمكــن تقســيمها إلى ثلاثــة أنــواع:

النــوع الأول: فيــه أنّ رســول اللــهﷺ لم يكــن لــه مســكن يســكنه في مكة، لأنّ عقيــلاً لم يــترك لهــم مــن ربــاع أو دور، ثــم يــأتي في الحديــث تعليــل بــأنّ عليــاًعليه السلام وجعفــراً لم يرثــا شــيئاً مــن أبي طالــبعليه السلام بســبب إســلامها في حــال أنّ طالبــاً وعقيــلاً ورثــاه إذ كانــا كافريــن عنــد وفاتــه، ثــمّ يــأتي قــول النبــيﷺ: لا يــرث المســلم مــن الكافــر. ورد هــذا الحديــث في:

1. الأمــوال للقاســم بــن ســلام(ت224هـ): عــن عبــد اللــه بــن صالــح، عــن الليــث، عــن يونــس بــن يزيــد، عــن ابــن شــهاب، قــال: أخــبرني عــلي بــن حســين، أن عمــرو بــن عثــمان، أخــبره، عــن أســامة بــن زيــد[4].

---

[1] ابن أبي شيبة، المصنف: 6/ 284.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 1/ 462.

[3] الحاكم النيسابوري، المستدرك: 4/ 383.

[4] القاسم بن سلاّم، الأموال: 275.

2. الأموال لابن زنجويه(ت251): عن عبد الله بن صالح، حدثني الليث، عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، أخبرني علي بن حسين، أن عمرو بن عثمان أخبره عن أسامة بن زيد[1].

3. صحيح البخاري(ت256هـ): عن أصبغ، قال: أخبرني ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب، عن علي بن حسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد[2]. و عن سليمان بن عبد الرحمن، حدثنا سعدان بن يحيى، عن محمد بن أبي حفصة، عن الزهري، عن علي بن حسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد[3].

4. صحيح مسلم(ت261هـ): عن أبو الطاهر، وحرملة بن يحيى، عن ابن وهب، عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، أن علي بن حسين، أخبره، عن عمرو بن عثمان بن عفان، عن أسامة بن زيد بن حارثة[4].

5. سنن ابن ماجة(ت273هـ): عن أحمد بن عمرو بن السرح المصري، عن عبد الله بن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب، عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد[5].

6. أخبار مكة للفاكهي(ت272هـ): عن محمد بن سليمان، عن روح بن عبادة، عن محمد بن أبي حفصة، عن الزهري، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد[6].

---

[1] ابن زنجويه، الأموال: 2/ 480.

[2] البخاري، صحيح البخاري: 2/ 147.

[3] المصدر: 5/ 147.

[4] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم: 2/ 984.

[5] ابن ماجة، سنن ابن ماجة: 4/ 32.

[6] الفاكهي، أخبار مكة: 3/ 243.

7. السنة للمروزي(ت292هـ): عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، عن علي بن حسين، عن عمرو بن عثمان بن عفان، عن أسامة بن زيد[1]. وعن بحر بن نصر، عن ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب، عن علي بن حسين، عن عمرو بن عثمان بن عفان، عن أسامة بن زيد[2]. وعن إسحاق بن راهويه، عن عيسى بن يونس، عن معمر، عن الزهري، عن علي بن حسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد. وعن إسحاق، عن عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري بالإسناد نحوه[3].

نجد أنّ المشترك في هذه الأسانيد هو: ابن شهاب الزهري، عن علي بن الحسينعليه السلام، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد

(الرسم 1).

النوع الثاني: جاء فيه أنّ الإمام السجادعليه السلام قال: إنّ السبب في ترك نصيبهم من الشعب أنّ علياًعليه السلام بسبب اسلامه لم يرث أبا طالبعليه السلام، وأنّ عقيلاً وطالباً ورثاه إذ عند وفاته كانا كافرين. ورد ذلك في:

1. الموطأ لمالك بن أنس(ت179هـ): عن ابن شهاب، عن علي بن حسين [4].

2. مسند الشافعي(ت204هـ): عن مالك، عن ابن شهاب، عن علي

---

[1] المروزي، السنة: 105.

[2] المصدر: 105-106.

[3] المصدر: 106.

[4] مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك: 2/ 519.

بـن حسـين[1].

3. مصنـف عبـد الرزاق(ت211هــ): عـن مالـك، عـن ابـن شـهاب، عـن علـي بـن حسـين[2]. وعـن معمـر، عـن الزهـري، عـن علـي بـن حسـين[3].

4. الطبقـات الكـبرى لابـن سـعد(ت230هـ): عـن يعقـوب بـن إبراهيـم بـن سـعد الزهـري، عـن أبيـه إبراهيـم بـن سـعد، عـن صالـح بـن كيسـان، عـن ابـن شـهاب، علـي بـن الحسـين[4].

5. السـنة للمروزي(ت204هــ): عـن بحـر بـن نـصر، عـن ابـن وهـب، عـن مالـك، عـن ابـن شـهاب، عـن علـي بـن حسـين[5].

نجـد أنّ وجـه الإشـتراك في هـذا الحديـث عـن الإمـام السـجاد عليه السلام هـو ابن شـهاب الزهـري (الرسـم 2).

النـوع الثالـث: وهـو يشـتمل عـلى حديـث واحـد، وفيـه أنّ الزهـري بـيّن أنّ علياً عليه السلام وجعفـراً لم يرثـا مـن أبي طالـب عليه السلام بسـبب اسـلامهما وقـد ورثـاه عقيـل وجعفـر بسـبب أنّهـما حـين وفاتـه كانـا كافريـن. ورد هـذا الحديـث في تفسـير يحيـى بـن سـلام(ت200هـ) عـن بحـر بـن كنيـز، عـن ابـن شـهاب الزهـري[6].

(الرسم1)

[1] الشافعي، مسند الإمام الشافعي: 3/ 148.

[2] الصنعاني، المصنف: 6/ 15.

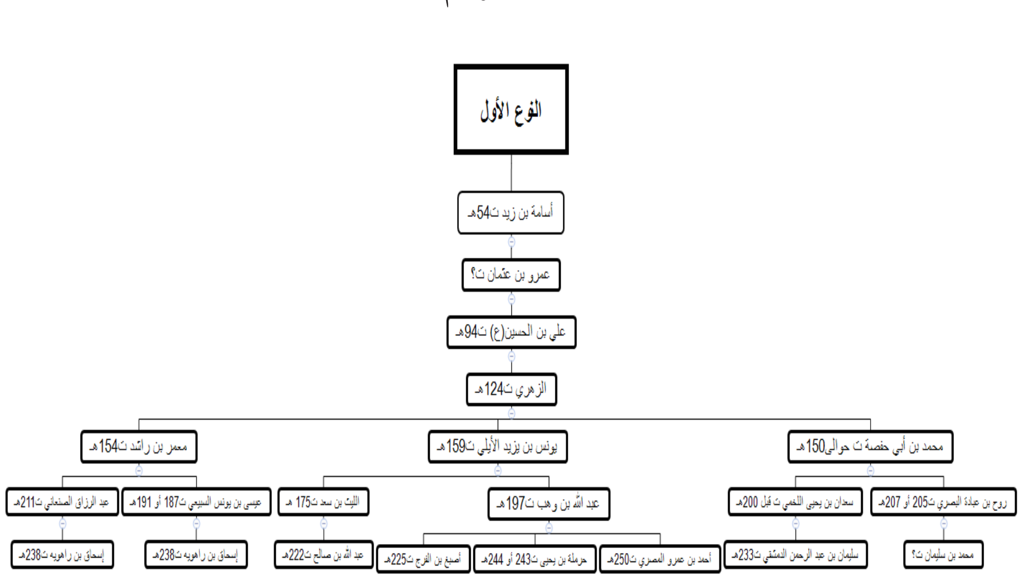
[3] المصدر: 6/ 15 و 10/ 343.

[4]ابن سعد، الطبقات الكبرى: 1/ 99.

[5] المروزي، السنة: 106.

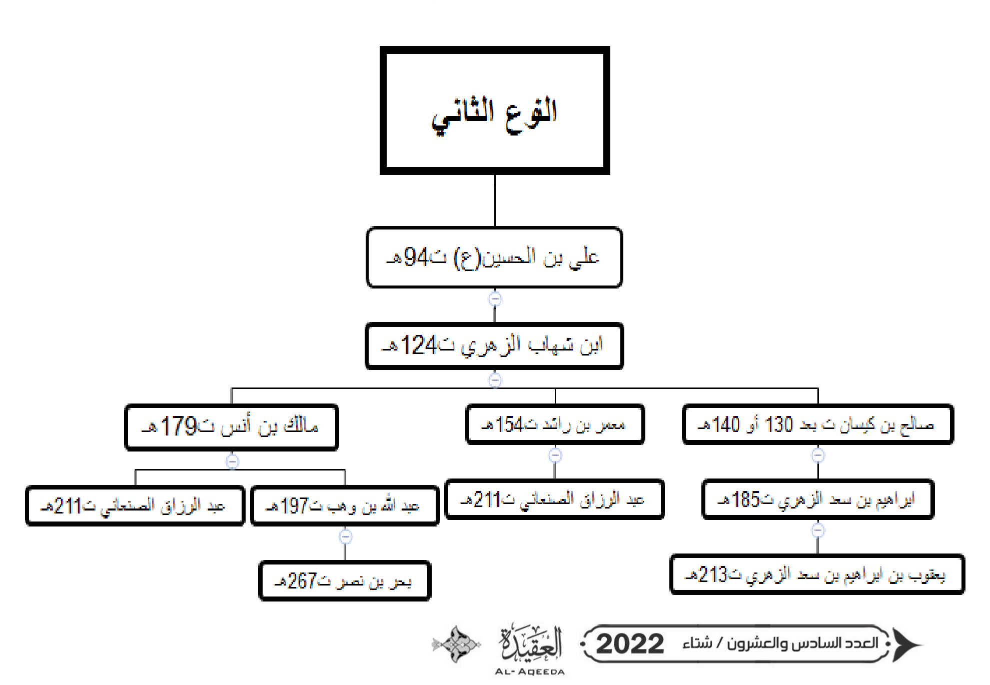
[6] التيمي، تفسير يحيى بن سلام: 2/ 700.

(الرسم1)





(الرسم2)



تحليل المتن:

بالدقـة في نـص الأحاديـث السـابقة، نجـد أنّ هنـاك تأثـير وتاثّـر في النصـوص. بالرجـوع إلى الأحاديـث التـي رُويـت عن أسـامة بـن زيد(ت54هـ) في موضـوع الإرث -النـوع الأول-، نـرى أنّ أكثرهـا لم يكـن فيهـا القسـم التـي فيـه إشـارة إلى مسـألة نفـي إيمـان أبي طالـب؛ فهـذا القسـم يبـدو أن لا يكـون أصيـلاً مـن قـول أسـامة. ربمـا يُتوهّـم أنّ في معظـم هـذه النصـوص -التـي لم تحتـو عـلى الفقـرة المذكـوره- أُكتفـي بمحـل الشـاهد الـذي يفيـد اسـتفادة حكـم الإرث، فبهـذه الحالـة يجـب أن يكـون النـص المختـصر أكـثر شـياعاً في المصـادر الحديثيـة الفقهيـة، والحـال أنّـه بالرجـوع إلى المصـادر نجـد أنّ في مسـانيد التـي لم تُبـوّب عـلى أسـاس المسـائل الفقهيـة بـل عـلى الـرواة، النصـوص المختـصرة أكـثر شـياعاً[1].

السـؤال الـذي يطـرح نفسـه هـو أنّـه مـا النـص المؤثـر أو بالأحـرى الدخيـل؟ النـص الوحيـد الـذي يحتـوي عـلى إشـارة في أنّ عقيـلاً وطالبـاً ورثـا مـن أبي طالـب بسـبب كفرهـما عنـد وفاتـه هـو النـوع الثـاني مـن الأحاديـث الـذي أُشـير إليـه سـابقاً؛ والطريـف أنّـه يشـترك مـع نـص النـوع الأول في الإمـام السـجاد والزهـري. إضافـة إلى هـذا، بالنظـر إلى مـتن أحاديـث النـوع الأول يمكـن فهـم أنّ ربـط ذلـك بمسـألة إيمـان أبي طالب وإرث عقيـل وطالـب منـه لم يكـن مـن قـول أسـامة، إذ جـاء مفـاد ذلـك بلفـظ «قـال»؛ فالسـؤال الثـاني هـو أنّـه مـن هـو القائـل؟

للإجابـة عـن هـذا السـؤال يجـب أن ندقّـق في الإسـناد والقسـم المشـترك فيـه؛ نجـد في الأحاديـث التـي هـي موضـوع بحثنـا هنـا في أنواعهـا الثلاثـة، إسـمين مشـتركين: الإمـام السـجاد وابـن شـهاب الزهـري، فيحتمـل

[1] نموذجاً لذلك، قارن: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 2/ 22.

أن يكـون التوضيـح الـوارد في مـتن أحاديـث النـوع الأول وارداً عـن طريـق أحدهـما. أحـد الإحتمالـين هـو أن يكـون قائـل التوضيـح الزهـري، إذ قـد انفرد في حديـث يوضـح سـبب عـدم وراثـة عـلي عليه السلام وجعفـر مـن أبي طالـب عليه السلام إسـلامهما-النوع الثالـث-، مـن جهـة أخـرى في روايـة البخاري(ت256هــ) لهـذا الحديـث بالسـند الـذي يقـع فيـه القسـم المشـترك، يـصرِّح بـأن القائـل هـو الزهـري[1]. لكـن في المقابـل هنـاك روايـات عـن الزهـري عـن عـلي بـن الحسـين عليه السلام في أنّ تـرك نصيبهـم مـن الشـعب إنمـا كان بسـبب أنّ عليـاً عليه السلام وجعفـراً لم يرثـا مـن أبي طالـب عليه السلام لإسـلامهما-النوع الثـاني-، فمـن هـذا المنطلـق يُحتمـل كـون القيـد التوضيحـي في أحاديـث النـوع الأول مـن الإمام السـجاد عليه السلام.

إنّ مـمّا يُضعّـف كـون قائـل الفقـرة التوضيحيـة هـو الإمـام السـجاد عليه السلام -إضافـة إلى القرائـن التـي توجـد عـلى تقويـة كـون القائـل هـو الزهـري- هـو أنّـه في المصـادر الشـيعية الحديثيـة لم يـرد هـذا المعنـى عـن عـلي بـن الحسـين عليه السلام أبـداً كـما لا يوجـد ذلـك عنـه عليه السلام مـن غـير طريـق الزهـري في مصـادر العامـة الحديثيـة، مـن جهـة أخـرى هنـاك مـا ينقـض انحصـار تـرك نصيـب بنـي هاشـم مـن الشـعب بقضيـة توريـث عقيـل مـن أبيـه عليه السلام بسـبب اتحادهـما في الكفـر حـين وفاتـه عليه السلام.

لفهـم مصـير الشـعب بعـد وفـاة أبي طالـب عليه السلام، يجـب أن نلقي نظـرة إلى الروايـات التاريخيـة التـي تتعلـق بـه. هنـاك روايـات بـأنّ عقيـلاً بعـد هجـرة النبـي صلى الله عليه وآله «غلـب» عـلى ربـاع ودور بنـي هاشـم في الشـعب، فبـاع قسـماً منـه وبقـي قسـم آخـر منـه في يـده ويـد أولاده حتـى باعـوه مـن محمـد بـن يوسـف الثقفي(ت90هــ) أخـي الحجـاج[2]. والطريـف أنّ في هـذه الروايات لم

[1] البخاري، صحيح البخاري: 5/ 147.

[2] انظر: الشافعي، تفسير الإمام الشافعي: 3/ 1080; الواقدي، كتاب المغازي: 2/ 829.

يكـن أيّ ذكـر مـن طالـب ابـن أبي طالـب وأنّـه مـا فعـل بسـهمه مـن الشـعب الـذي ورثـه مـن أبيـه.

هنـاك روايـات تـدلّ عـلى أنّ النبـيﷺ كان لـه حـق فيـما باعـه عقيـل فوهبـه لـه[1]. يبـدو أن هـذا الحـق يشـتمل البيـت الـذي وُلـد فيـه رسـول اللـه ﷺ والبيـت الـذي ابتنـى فيـه بخديجـة(س)، فـالأول أخـذه عقيـل والثـاني اسـتولى عليـه معتـب ابـن أبي لهـب(ت؟)[2]؛ فحـين جـاء النبـيﷺ إلى مكـة لم يسـترجع مـا باعـه عقيـل[3]، فذلـك كان بمنزلـة الهبـة.

هاتـان قرينتـان عـلى أنّ تـصرف عقيـل في الشـعب وتـرك بنـي هاشـم نصيبهـم منـه، لم يكـن بسـبب كـون عقيـل مالـكاً لـه بالوراثـة بـل أنّـه اسـتولى عليـه بعـد هجـرة المسـلمين إلى يـثرب. هنـاك قرينـة أخـرى كامنـة في نـص حديـث النـوع الأول، وهـي أنّ النبـيﷺ في الجـواب عـن محـل سـكناه في مكـة قـال: «وهـل تـرك لنـا عقيـل مـن ربـاع أو دور؟»؛ هـذا المعنـى مشـترك في كل نصـوص النـوع الأول -التـي قـد وردت فيهـا مسـألة وراثـة عقيـل وطالـب أو لم تـرد-. الأمـر المهـم في هـذه الفقـرة هـو أنّـه لـو كان عقيـل قـد أخـذ الشـعب بالوراثـة، وهـذه الوراثـة قـد امضتهـا الشريعـة -عـلى قـول القائلـين بمنـع إرث المسـلم مـن الكافـر-، فـما الوجـه في عتـاب عقيـل مـن جانـب رسـول اللـهﷺ؟ إضافـة إلى ذلـك، إنّ النبـيﷺ حـين قـال: «وهل ترك لنـا» كان يـرى لنفسـه -عـلى الأقـل، إن لم نقـل لبنـي هاشـم كافـة- حقـاً في الشـعب، فهـذا يخالـف قـول وراثـة عقيـل مـن أبي طالـبعليه السلام كلّ الشـعب؛

=الأزرقي، أخبار مكة: 1/ 161 و 198; البلاذري، أنساب الأشراف: 1/ 356 و 2/ 71.

[1] انظر: الفاكهي، أخبار مكة: 3/ 243.

[2] الأزرقي، أخبار مكة: 2/ 264-265.

[3] الداوودي، الأموال: 3/ 242.

وقـد أشـار إلى ذلـك القرطبي(ت656هــ) في شرحـه عـلى صحيـح مسـلم[1].

وفقـاً لهـذه القرائـن، إنحصـار سـبب تـرك بنـي هاشـم سـهمهم مـن الشـعب بوراثـة عقيـل وطالـب مـن أبي طالـب عليه السلام يبعـد عـن وادي الصحـة. كذلـك بالنظـر إلى أنّ الزهـري متفـرد بروايـة هـذا الأمر مـن الإمام السـجاد عليه السلام، كذلـك لمـا أسـلفنا مـن الأمـارات عـلى كـون القائـل للفقـرة التوضيحيـة في أحاديـث النـوع الأول هـو الزهـري؛ نتمكـن أن نقـوّي احتـمال كـون القائـل للفقـرة التوضيحيـة هـو الزهـري لا الإمـام السـجاد عليه السلام. فعليـه، إنّ مسـألة عـدم إرث الكافـر مـن المسـلم ليـس لـه ربـط بقضيـة بيـع عقيـل ربـاع ودور بنـي هاشـم في الشـعب.

تراجم الرواة:

أسامة بن زيد(ت54هـ)

هـو أسـامة بـن زيـد بـن الحارثـة بـن شراحيـل بـن عبـد العـزى بـن إمرئ القيـس بـن عامـر بـن النعـمان بـن عامـر بـن عبـد ود بـن عـوف بـن كنانـة بـن عـوف بـن عـذرة بـن زيـد الـلات بـن رفيـدة بـن ثـور بـن كلـب. أمـه أم أيمـن اسـمها بركـة أمـة رسـول اللـه صلى الله عليه وآله [2].عـلى القـول بأنّـه كان عنـد وفـاة النبـي صلى الله عليه وآله ابـن ثمـاني عـشر، أو تسـع عـشر أو عشريـن سـنة[3]، فتاريـخ ولادتـه تسـع أو عـشر أو احـدى عـشر سـنة قبـل الهجـرة. تـوفي أسـامة في عهـد معاوية(حكـم 41-60هــ) وتحديـداً في عـام 54هـ؛ وقيـل في 58هــ أو 59هــ[4]. روى عنه أبان وعمـرو ابنـا عثـمان، عامـر وابراهيـم ابنـا سـعد بـن أبي وقـاص، عـروة بـن

[1] القرطبي، المفهم: 3/ 464-465.

[2] ابن حبان، تاريخ الصحابة: 27.

[3] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 4/ 49.

[4] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 4/ 54.



الزبـير، أبـو هريـرة، أبـو عثـمان النهـدي والحسـن البـصري وآخـرون[1].

كان أسـامة أمـيراً عـلى جيـش أنفـذه رسـول اللـه ﷺ إلى الشـام؛ تذكـر غالـب المصـادر التاريخيـة أن أسـامة لمّـا سـمع تدهـور صحـة النبـي ﷺ توقـف عـن الخـروج وقـد رجـع إلى المدينـة، فالرسـول ﷺ دعـا لـه بالإشـارة[2]. لكـن تعـارض هـذا الزعـم، روايـة حيـث يظهـر منـه أنّ أسـامة كان خـارج المدينـة حـين بويـع لأبي بكـر بالخلافـة. هـذا النـص يرشـدنا إلى أنّ أسـامة في رسـالته إلى أبي بكـر رآه غـير مسـتحق للخلافـة وفي هـذا الصـدد احتـجّ بحديـث الغديـر. لكنّـه بعـد توسّـط بعـض الوجهـاء رجـع إلى المدينـة، وبعـد أن رأى أنّ عـلي بـن أبي طالـب عليه السلام قـد بايـع، بايـع مـع أبي بكـر[3]. هـذا مـع أنّـه وفقـاً لبعـض الروايـات، إنّ أسـامة كان حـاضراً عنـد وصيـة النبـي عليه السلام باسـتخلاف عـلي عليه السلام قبـل وفاتـه ﷺ [4]، كـما أنّـه قـد شـهد واقعـة الغديـر وشـهد بذلـك عنـد معاويـة[5].

ليـس لدينـا معلومـات عن مكانـة أسـامة الإجتماعيـة في عهـد عمر(حكم 13-23هــ) ، لكنّنـا نجـد أنـه فُضّـل في العطـاء عـلى أقرانـه في السـن والمكانـة كعبـد اللـه بـن عمـر(ت 73هــ) [6]، كـما أنّـه كان يتمتـع باحـترام الخليفـة لـه حيـث كان يخاطبـه بالأمـير[7]. كذلـك لم نعلـم عـن حيـاة أسـامة في عهـد عثمان(حكـم 23-35هــ)، إذ تنحـصر معلوماتنـا عـن هـذه الحقبـة في الجـزء

[1] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 8/ 46.

[2] انظر: ابن هشام، السيرة النبوية: 2/ 151.

[3] الطبرسي، الإحتجاج: 1/ 87-88.

[4] الهلالي، كتاب سليم: 2/ 905-906.

[5] المصدر: 2/ 836 و 839 و 841; الكليني، الكافي: 1/ 529.

[6] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 4/ 52.

[7] الذهبي، تاريخ الإسلام: 4/ 177.

الأخير من حياة الخليفة الثالث. إنّ أسامة كان من الذين أرسلهم عثمان ليجلبوا له الأخبار من أمصار الدولة[1]، كما أنّه دُعي إلى نصيحة الخليفة[2]؛ هذا الحدث ينبئ عن المكانة الإجتماعية الراقية لأسامة أوان عهد عثمان. في الحين نفسه نجد أنّه نصح أمير المؤمنين عليه السلام بأن يعتزل أحداث المدينة ويقيم في ماله في يَنبُع كي لا يُتّهم بقتل الخليفة، فقد واجه مخالفته عليه السلام[3].

بعد مقتل عثمان وإقبال الناس على بيعة علي بن أبي طالب عليه السلام، كان أسامة من الذين قعدوا عن بيعته عليه السلام[4]. هناك بعض النصوص تجعلنا أن نشك في عدم بيعة أسامة مع أمير المؤمنين عليه السلام؛ بعض النصوص صريحة بأنّ امتناع أسامة إنّما كان عن الحضور في حروب كحرب جمل[5]، وإن كان أنه لم نشاهد له دوراً في باقي الحروب كالصفين والنهروان. في رواية عن بدء خروج طلحة والزبير وعائشة إلى البصرة، نجد عدم رضا أسامة بحرب الجمل، فقد أنّبه ابن عباس(ت 68 أو 69هـ) على قوله[6]. مع وجود أنّ أسامة لم يشارك في المعارك مع أمير المؤمنين عليه السلام، لكن نراه حين طلب منه الفيئ أمره بأن يصيب من ماله عليه السلام في المدينة[7]. كذلك في بعض النصوص أنّ علياً عليه السلام كتب إلى والي المدينة كي يعطيه من بيت المال ولا يعطي سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر، فإنّه عليه السلام قد

[1] الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 4/ 341.

[2] ابن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة: 1/ 118-119 ح152.

[3] انظر: البلاذري، أنساب الأشراف: 5/ 568.

[4] الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 4/ 431.

[5] الدينوري، الأخبار الطوال: 143.

[6] المفيد، الجمل: 240.

[7] الثقفي، الغارات: 2/ 577.



عـذّر أسـامة ليمـين كان عليـه[1]. هنـاك روايـة في المصـادر الشـيعية، أنّ أسـامة قـد رجـع مـن مواقفـه مـع عـلي بـن أبي طالـب(عليه السلام) فقـد دعـا لإمامتـه ولعـن مخالفيـه[2]. كـما أن هنـاك قـولاً عـن الإمـام الباقـر(عليه السلام) بأنّـه رجـع ونهـى عـن القـدح فيـه[3].

لم تربطـه علاقـة حسـنة مـع مـروان بـن الحكم(ت65هــ) حـين ولايتـه عـلى المدينـة بعـد عـام 41هــ، هنـاك واقعـة تنجـم عـن سـوء علاقتـه معـه[4]. يبـدو أنـه بعـد هـذه الفـترة هاجـر إلى الشـام فاسـتقبله معاويـة وأقطـع لـه ولعشـيرته أرضـاً في المـزّة. لكـن لم يبقـى هنـاك طويـلاً بـل رجـع إلى مـال لـه في وادي القـرى[5]. في هـذا الحـين كان أسـامة يجـد وقـوف الهاشـميين معـه، وربمـا احترامهـم لـه. يـدلّ عـلى ذلـك مـا جـرى حـين تخاصـم أسـامة مـع عمـرو بـن عثـمان بـن عفـان في أرض أقطعهـا لـه رسـول اللـه(صلى الله عليه وآله)، فعنـد ذلـك وقـف الهاشـميون مـع أسـامة وبنـو أميـة مـع عمـرو فقـضى معاويـة بـالأرض لأسـامة[6]. كذلـك أنّ هنـاك روايـة بـأن الحسـن(عليه السلام) كفّـن أسـامة وصـلىّ عليـه[7]؛ وإن كان هنـاك احتـمال التصحيـف بين الحسـن(عليه السلام) والحسـين(عليه السلام)[8]، فقـد تـوفي الإمـام الحسـن(عليه السلام) قبـل أسـامة في عـام 50هــ كـما قـد أخـبر ابـن عبـاس معاويـة بوفـاة الحسـن(عليه السلام) قبـل أسـامة[9]، فلابـدّ القائـم بتجهيـزه هـو

[1] ابن داود، الرجال: 51.

[2] الهلالي، كتاب سليم: 2/ 797.

[3] ابن داود، الرجال: 50.

[4] انظر: ابن عبد البر، الإستيعاب: 1/ 76-77.

[5] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 8/ 48.

[6] المسعودي، مروج الذهب: 3/ 5.

[7] الكليني، الكافي: 3/ 149.

[8] قارن: ابن حيون، دعائم الإسلام: 1/ 232.

[9] انظر: مجهول، أخبار الدولة العباسية: 43-44.

الإمـام الحسـين عليه السلام.

إنّ الروايـات في المواقـف السياسـية لأسـامة مضطربـة وتـارة متناقضـة. هنـاك محـاولات عديـدة لخلـق جـوّ التقابـل بـين أسـامة وأهـل البيـت عليهم السلام. نجـد ذلـك في ذكـر فضائـلٍ لأسـامة، قـد ذُكـرت للحسـنين عليهما السلام؛ نموذجـاً لذلـك أخـذ النبـي صلى الله عليه وآله أسـامة والحسـن عليه السلام فأبـرز محبتـه إليهـما ودعـا لهـما بالرحمـة[1]. هـذه الروايـة إضافـة عـلى انحصـار نقلهـا بواسـطة أسـامة، تُضعّف بدليـل أنّ أسـامة عـلى أقـل التقاديـر يكـبر الحسـن عليه السلام عـشر سـنين[2]، فكيـف يُعقـل أن يجعـل النبـي صلى الله عليه وآله طفـلاً لـه ثـلاث سـنوات مـع شـاب لـه 13سـنة عـلى وركـه فقـد تـزوج هـذا الشـاب وهـو ابـن 14عـام[3]؟! هـذه الأجـواء نجدهـا في تقابـل أسـامة وعـلي بـن أبي طالـب عليه السلام وامتناعـه عـن البيعـة؛ ففـي بعـض المصـادر نجـد السـعي نحـو اختـلاق هـذه الأجـواء، إذ جـاء فيهـا أنّ عليـاً عليه السلام لم يعـط شـيئاً لرسـول أسـامة لكـنّ الحسـن عليه السلام وعبداللـه بـن جعفـر أوقـروا راحلتـه، دون أن يشـيروا إلى أنّ ذلـك المـال إنّمـا كان مـن مـال أمـير المؤمنـين عليه السلام في المدينـة[4]. في الحـين نفسـه نجـد تعامـل الحسـنين عليهما السلام وبنـي هاشـم عامـة بعـد وفـاة الإمـام عـلي عليه السلام مـع أسـامة تعامـلاً جيـدّاً، مـع أنّـه لم يربطـه معهـم علاقـة النسـب.

ربمـا لوجـود هـذه الأجـواء قـد توقـف عنـه العلامـة الحـلي[5] والسـيد

[1] قارن: ورود الرواية بشأن الحسنين عليهما السلام: معمر بن راشد، جامع معمر بن راشد: 11/ 40 ح20143.

[2] انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 2/ 497-498.

[3] انظر: البلاذري، أنساب الأشراف: 10/ 478.

[4] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 4/ 53.

[5] الحلي، رجال العلامة الحلي: 23.



الخـوئي[1]، كـما أن المامقـاني أحـال حالـه إلى صحـة الخـبر عـن توبتـه ورجوعـه عـن الوقـوف عـن نـصرة أمـير المؤمنـين(عليه السلام)[2]. بعـض المصـادر رأوا أسـامة منضـماً إلى مـن اعتـزل عـن الجمـل، مـن المعتزلـة الأولى[3].

عمرو بن عثمان بن عفان(ت بعد82هـ):

قـد وقـع الإختـلاف بـين مالـك بـن أنس(ت179هــ) وسـائر الـرواة في الـذي يـروي عـن أسـامة بـن زيـد، فقـال مالـك أن الـراوي هـو عمـر بـن عثـمان[4] وقـال الآخـرون عمـرو بـن عثـمان. لكـن الـذي يظهـر مـن تتبـع الأسـانيد، أنّ الـراوي عـن أسـامة هـو عمـرو لا عمـر؛ يـدلّ عـلى ذلـك أنّ عمـر بـن عثـمان لا يـروي إلا عـن أبيـه[5]، كذلـك هنـاك تصريـح مـن قِبَـل الـرواة أنّ الـراوي عـن أسـامة هـو عمـرو وأنّ مالـكاً قـد أخطـأ في ذلـك[6]؛ فقـد ناقـش ابـن عسـاكر(ت571هـ) أنّ المعـوّل عليـه مـن قِبَـل الـروات هـو «عمـرو بـن عثـمان» لا «عمـر بـن عثـمان»[7].

أمـا عمـرو، فهـو عمـرو بـن عثـمان بـن عفـان بـن أبي العـاص بـن أميـة بـن عبـد شـمس بـن عبـد منـاف بـن قـصي[8]، أكـبر أولاد عثـمان[9]. روى عـن أبيـه وأسـامة بـن زيـد، وقـد روى عنـه سـعيد بـن المسـيب(ت94هـ)،

[1] الخوئي، معجم رجال الحديث: 3/ 184.

[2] المامقاني، تنقيح المقال: 8/ 421.

[3] انظر: ناشي أكبر، مسائل الإمامة: 179.

[4] انظر: ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير-السفر الثالث: 2/ 364 ح3290.

[5] انظر: البخاري، التاريخ الكبير: 6/ 178.

[6] انظر: البخاري، التاريخ الكبير: 6/ 353.

[7] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 46/ 287-294.

[8] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 114.

[9] الزبيري، كتاب نسب قريش: 105.

عبـد اللـه بـن ذكوان(ت130هــ)، ابنـه عبداللـه بـن عمرو(ت96هــ) وعـلي بـن الحسـين عليه السلام(ت93هـ)"كما زعمـت بعض المصـادر"[1]. وثّقـه العجلي(ت261هـ)[2] والذهبي(ت748هــ)[3] وأورده ابـن حبّان(ت354هــ) في الثقـات[4]، أوصى أبـوه إلى الزبـير بـن العوّام(ت36هــ)[5] فربمـا ترعـرع في حجـره. أورد الذهبـي وفاتـه تـارة في عـام 73هــ[6] وأخـرى حـوالي عـام 80هــ[7]؛ هنـاك روايـة عـن حضـوره في سـفر عبـد الملـك بـن مـروان في ولايـة عهـده عـام 82هــ[8]، كـما أنـه شـهد جنـازة عبـد اللـه بـن جعفـر(ت بعـد 80هــ)[9]، فعليـه يبـدو أنّ زمـان وفاتـه كان بعـد عـام 82هــ فقـد مـات بمنـى[10].

وصيـة أبيـه إلى الزبـير تنجـم عـن حداثـة سـنه عنـد مقتـل عثـمان في عـام 35هــ، لكنّـه مـع ذلـك حـضر الجمـل في 36هــ فـأُسر[11]. يظهـر مـن بعـض الروايـات عـن سـلوكه أنّـه كان ممـن يحـرّض معاويـة عـلى النيـل مـن عـلي بـن أبي طالـب عليه السلام[12].

[1] انظر: ابن حبان، الثقات: 5/ 168-169; الحسيني، التذكرة: 2/ 1277.

[2] العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 2/ 180.

[3] الذهبي، الكاشف: 2/ 83.

[4] ابن حبان، الثقات: 5/ 168-169.

[5] الزبيري، كتاب نسب قريش: 106.

[6] الذهبي، تاريخ الإسلام: 5/ 310.

[7] المصدر: 5/ 496.

[8] الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات: 332.

[9] الإصفهاني، الأغاني: 12/ 426.

[10] ابن قتيبة، المعارف: 199.

[11] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 1/ 97.

[12] مجهول، أخبار الدولة العباسية: 151.



إن عمـراً كان يتمتـع بعنايـة معاويـة، فقـد أقطعـه ثلـث فـدك[1] كـما زوّجـه ابنتـه[2]؛ مـع ذلـك لم تكـن علاقتـه مـع بنـت الخليفـة علاقـة طيّبـة[3]. حـضر عمـرو بعـض فتـوح الـروم وتحديـداً فتـح أنقـرة في عهـد معاويـة[4] كـما يظهـر مـن بعـض النصـوص حضـوره في فتـح بلـخ[5]. كان في عـام واحـد عـلى الأقـلّ أمـيراً عـلى الحـج فقـد دخـل عليـه الضحـاك بـن قيس(ت64هــ) بمنـى[6]، يظهـر مـن بعـض الروايـات أنّ مـروان بـن الحكـم كان يحرّكـه ضـد معاويــة[7].

لم تربطـه علاقـة حسـنة مـع بنـي هاشـم، فقـد مـرّ وقـوف الهاشـميين ضـده في خلافـه مـع أسـامة بـن زيـد. كذلـك كان هنـاك خـلاف بينـه و بـين الإمــام الحســين(عليه السلام)[8] أو الإمــام الحســن(عليه السلام)[9]، كــما أنّــه حــضر مجلســاً عوتـب فيـه الحسـن(عليه السلام) بمحـضر معاويـة فقـد طعنـه الإمـام(عليه السلام) لحمقـه[10]. كان عمـرو بـن عثـمان هـو الـذي أخـبر مـروان بـن الحكـم حـين ولايتـه عـلى المدينـة بشـخوص النـاس إلى الإمـام الحسـين(عليه السلام)[11]، كـما أنّـه كان يحـرّك

[1] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 16/ 216.

[2] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 114-115.

[3] انظر: البلاذري، أنساب الأشراف: 5/ 46 و 56 و 108.

[4] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 46/ 285 و 296.

[5]وكيع، أخبار القضاة: 491.

[6] البخاري، التاريخ الصغير: 1/ 321.

[7] الزبيري، كتاب نسب قريش: 109-110.

[8] ابن سعد، الطبقات الكبرى(الطبقة الخامسة من الصحابة): 1/ 279-280.

[9] السيوطي، تاريخ الخلفاء: 224.

[10] الطبرسي، الإحتجاج: 1/ 269-279.

[11] البلاذري، أنساب الأشراف: 3/ 152.

معاويـة للتضييـق عـلى الحسـين بـن عـلي(عليه السلام)[1].

في واقعـة الحـرة لم يخـرج مـن المدينـة كسـائر بنـي أميـة، إنّ مسـلم بـن عقبة(ت64هـ) أمـر بنتـف لحيتـه وقـد هـمّ بقتلـه لكـن عبـد الملـك بـن مروان(ت86هـ) اسـتوهبه فوهبـه لـه[2]. مـع هـذا، إنّ عمـراً جلـب يزيـد بـن عبـد اللـه بـن زمعـة الـذي كانـت جدتـه أم سـلمة للبيعـة فقـد أدّى ذلـك لمقتلـه[3]. لم تنحـصر علاقـة عمـرو مـع عبـد الملـك في واقعـة الحـرة فحسـب، بـل إنّ عمـراً في خلافـة عبـد الملك(65-86هـ) أخـذ أمانـاً لعبـد الله بـن الزبير(ت73هـ) لكـن عبـد اللـه امتنـع عـن قبولـه[4].

إنّ السـيرة الأخلاقيـة والتزامـه كان محـلاًّ للمناقشـة، فقـد رأى سـعيد بـن المسـيب أنّ ليـس لعمـرو حسـنات[5] كـما يظهـر أنّ عمـراً كان أول مـن أخـذ الربـا في الإسـلام[6]. رواياتـه لم تكـن كثـيرة، فقـد رُوي عنـه روايات-إضافة إلى الروايـة التـي هـي موضـوع البحـث- في أمـور منهـا: فضـل الـزواج مـع أبـكار النسـاء[7]، أنّ نـوم الصبـاح يمنـع الـرزق[8] واحـترام قريـش وعَـدَم وَهنهـم[9].

وفقـاً لمـا أسـلفنا يظهـر أنّ عمـرو بـن عثـمان لم يحظـى بمكانـة إجتماعيـة مرموقـة مـع كونـه أكـبر أولاد الخليفـة الثالـث. كـما أنّـه كان مـن

[1] البلاذري، أنساب الأشراف: 5/ 58.

[2] الدينوري، الأخبار الطوال: 266.

[3] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 2/ 15.

[4] المسعودي، مروج الذهب: 3/ 113.

[5] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 46/ 297.

[6] أبوالفرج الإصفهاني، الأغاني: 14/ 402; البغدادي، خزانة الأدب: 2/ 233.

[7] سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور: 1/ 169-170 ح512.

[8] أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 1/ 547 ح530 و 548 ح512.

[9] المصدر: 1/ 506-507 ح460.

الحاقدين على أهل بيت النبي عليه السلام فلم يفوّت فرصة للإضرار بهم في شتى المجالات.

محمد بن مسلم بن شهاب الزُّهري (ت124هـ):

هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب الزُّهري[1]. نسبُه إلى كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي من قريش[2]. هناك تضارب في الآراء عن عام مولد ابن شهاب، فسنين ولادته المزعومة تتراوح بين عامي 50هـ و 58هـ[3]. لكن يوجد ما يقرّب احتمال ولادته في نحو عام 50هـ، هناك شاهد على وفوده على مروان بن الحكم (حكم 64-65هـ) وهو محتلم[4]، أي في حدود سنّ 14؛ كذلك أنّه شهد واقعة الحرّة في عام 61هـ وعقلها، فمعناه أنّه على الأقل كان في العاشرة من عمره؛ وأخيراً استدلّ أبو زُرعة (ت281هـ) بوفوده على عبد الملك بن مروان (حكم 65-86هـ) قبل رحيله إلى مصعب بن الزبير (ت72هـ) في عام 72هـ[5].

كان أبو جدّه عبد الله بن شهاب (ت؟) مع المشركين في البدر وأحد، فكان ممّن تحالفوا على قتل النبي صلى الله عليه وآله في أحد[6]. هناك نصوص دالّة على كون أبيه مع ابن الزبير (ت73هـ) وتحديداً مع مصعب[7]؛ كذلك

[1] الزبيري، كتاب نسب قريش: 3.

[2] السمعاني، الأنساب: 6/ 350.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 365.

[4] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 55/ 305. وإن كان الذهبي (ت748هـ) قد أنكر ذلك. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 5/ 326.

[5] أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة: 583-584.

[6] ابن قتيبة، المعارف: 472; ابن خلكان، وفيات الأعيان: 4/ 178.

[7] راجع: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 349.

يظهر من النصوص نفسها أنّ بني زهرة قد انحازوا عامة إلى ابن الزبير ضد الأمويين. يبدو أنّ أبا محمد كان رجلاً مؤثّراً في الدعاية الزبيرية فقد آذى الأمويين بأعماله[1]. توفيّ الزهري في أمواله بناحية بين الشام والحجاز عام 124هـ[2].

قد اطبقوا على توثيق ابن شهاب[3]، روى عن الكثير منهم: عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عروة بن الزبير، سعيد بن المسيب، قبيصة بن ذؤيب، حسن وعلي ابني محمد الحنفية والإمام السجادعليه السلام، ومن بينهم قد لازم سعيد بن المسيب(ت94هـ) حوالي 10سنين[4] وجالس عروة بن الزبير(ت94هـ) إلى وفاته[5]؛ وكذلك روى عنه الكثير منهم: مالك بن أنس، صالح بن كيسان، قتادة بن دعامة، معمر بن راشد والإمام الباقرعليه السلام[6].

له نحو 2000 حديث نصف منه مسند، وقرابة 200 منه عن غير الثقات و50 حديث له مختلف عليه[7]. هناك معلومات مبعثرة عن تدليسه، فقد أدّى ذلك إلى عدم اعتبار مرسلاته[8]. هكذا نجد في بعض الشواهد أنه لم يلتزم بالإسناد بل لم يفرّق بين الرواية الشفهية والوجادة[9]؛

[1] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 424 و 628.

[2] ابن الكلبي، جمهرة النسب: 2/ 579.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 2/ 253.

[4] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 351 و 353.

[5] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 348 و 353.

[6] راجع: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 55/ 294-295.

[7] المقريزي، المقفّى الكبير: 4/ 134.

[8] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 55/ 321.

[9] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 2/ 235.



مـع ذلـك قيـل إنّ الزهـري هـو أول مـن وضـع الأسـانيد فالتزمـوا النـاس بهـا بعـده[1]، فهـذا ينجـم عـن أثـره البالـغ في الحديـث.

قـد انفـرد بسـنن كثـيرة فقـد روى عـن عـدة لم يـرو عنهـم أحـد[2]، كـما انفـرد ببعـض الأحاديـث عـن سـعيد بـن المسـيب[3]؛ عـدّ المسـلم(ت261هـ) 49 تابعيـاً وتابعيـة انفـرد الزهـري في الروايـة عنهـم[4]، وابـن كثير(ت774هــ) عـدّ هـؤلاء عشريـن ونيفـاً[5]. كان ابـن شـهاب يجيـز الروايـة مـن الكتـاب، ففـي بعـض الأحيـان كان لم يقـرأه ولا قُـرئ عليـه مـن قبـل[6]. إنّ الزهـري قـد تـرك الحديـث في وقـت[7]، روى عنـه معمـر بـن راشـد(ت154هـ) في الرصافـة ولم يسـأل أحـد مـن ابـن شـهاب عـن الحديـث غـيره[8]؛ يبـدو أنّ الزهـري قـد تُـرك مـن قِبَـل رواة مثـل سـفيان الثوري(ت161هــ) مـن جهـة منهجـه في التحديـث، فقـد تركـه لأنّ الزهـري اعطـاه كتابـاً كي يرويـه عنـه[9].

قيـل إنّ الزهـري بـدأ بطلـب العلـم ولـه نيّـف وعـشرون سـنة[10]، تعلّـم

[1] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 633.

[2] الذهبي، تاريخ الإسلام: 8/ 247.

[3] ابن المديني، سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة: 83-84.

[4] مسلم بن حجاج، المنفردات والوحدان: 121-123.

[5] ابن كثير، اختصار علوم الحديث، 208.

[6] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 2/ 353.

[7] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 367-368.

[8] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 353.

[9] انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 8/ 245.

[10] المصدر، 8/ 227. ولكن هذا لا يبدوا صحيحاً اذ كما سيأتي أنه في هذا الظرف وفد على عيد الملك بن مروان وعليه مسحة العلماء.

نسب قومه من عبد الله بن ثعلبة بن صعير(ت87هـ)[1] فأصبح من علماء النسب[2]. كان صالح بن كيسان(ت بعد 130هـ) مؤدّباً لابن شهاب[3]، لكن فاق المؤدَّبُ مؤدِّبَه فقد روى صالح عن الزهري وكان حين يردّ عليه ابن شهاب يذكّره بعهد تأديبه[4]. قد كتبا صالح والزهري سنن النبي ﷺ، ثمّ عطف ابن شهاب إلى كتابة سنن الصحابة فلم يرافقه صالح إذ لم يرى لسنن الصحابة اعتباراً؛ ففيما بعد وجد صالح أنّ سرّ نجاح ابن شهاب كان منها[5]. كان ابن شهاب جريئاً في طلب العلم، فكان يسأل عمّا بدا له حيث أترابه تمنعهم الحداثة عن السؤال[6]. كان الزهري يكتب كلّ ما يسمع في حين أنّ رفاقه في التحصيل لم يكتبوا[7].

كان الزهري عالماً في شتى المجالات، فيحدّث في علم الأنساب والترغيب وقصص الأنبياء وأهل الكتاب، وكذلك في القرآن والسنة[8]. عُدّ من أشراف المعلمين وفقهاءهم[9]، فقد ذُكر ممن دار العلم عليه[10]؛ كما أنّه كان في عداد فقهاء عصر عمر بن عبد العزيز(حكم 99-101هـ)، يزيد بن عبد الملك(حكم 101-105هـ) وهشام بن عبد الملك(حكم 105-

[1] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 348.

[2] ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، 5.

[3] الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1/ 642.

[4] انظر: أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 2/ 330.

[5] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 2/ 269.

[6] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/ 332.

[7] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 316-317 و 318.

[8] الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1/ 623.

[9] ابن حبيب، المحبر، 476.

[10] الذهبي، تاريخ الإسلام، 8/ 239.



125هـ)[1]. يبـدو أن ابـن شـهاب لاقـى اقبـالاً كبـيراً مـن قِبَـل رواة المدينـة، فقـد روى مالـك بـن أنس(ت179هـ) عـن اقبـال النـاس عـلى الزهـري مـع أنّ مشـايخ المدينـة أبنـاء السـبعين والثمانـين لا يؤخـذ عنهـم[2]؛ يمكـن تحديـد هـذا الإقبـال في عهـد هشـام بـن عبـد الملـك وعـلى أقـل التقاديـر بعـد عـام 108هـ.

لقـد مـرّ أنّ ابـن شـهاب كان أوّل مـن وضـع الإسـناد، لم ينحـصر تقدّمـه العلمـي في هـذا الأمـر فحسـب بـل كان أول مـن دوّن العلـم[3]. تدويـن العلـم وكتابـة الحديـث لـدى الزهـري يربطـه بالأمويـين، إذ قـال مـراراً أنّ الأمـراء أجـبروه عـلى كتابـة الحديـث وإنّـه كان يمنـع ذلـك مـن قبـل[4].

مسـألة تدويـن الحديـث لم تكـن نقطـة البـدء في علاقـة ابـن شـهاب مـع الأمويـين؛ أشرنـا أنّـه وفـد عـلى مـروان بـن الحكـم في سـن احتلامـه، فنظـراً إلى عـام ولادتـه كان وفـوده في أواخـر حكـم مـروان. ليـس لدينـا معلومـات عـن سـبب وكيفيـة وفـود الزهـري عـلى مـروان ومـدى العلاقـة التـي بُنيـت عـلى إثـره، كذلـك أنكـر البعـض هـذا الوفـود مـن أصلـه[5]. فبغـض النظـر عـن وفـود ابـن شـهاب عـلى مـروان، يمكـن أن نجعـل نقطـة بـدأ علاقـة محمـد بـن مسـلم مـع الأمويـين في عهـد عبـد الملـك بـن مـروان. بعـض المصـادر تحـاول أن تعـينّ عـام وفـود الزهـري عـلى عبـد الملـك في عـام 82هـ[6] وزمـن فتنـة ابـن الأشـعث(ت85هـ)[7].

[1] انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، 2/ 309 و 315 و 329.

[2] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 351 و 352.

[3] الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش، 2/ 574.

[4] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 2/ 269.

[5] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/ 326.

[6] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 297.

[7] المصدر، 55/ 305.

لكـن بالنظـر إلى مـتن الروايـات الأخـرى التـي وردت عـن وفـود الزهـري عـلى الخليفـة الأمـوي، نجـد بعـض الشـواهد عـلى وفـوده في زمـن تحـرك مصعـب بـن الزبـير، في حـوالي سـنة 70هــ؛ أبـو زُرعـة الدمشـقي(ت281هـ) حـدّد وفـود الزهـري قبـل خـروج عبـد الملـك إلى مصعـب في عـام 72هــ[1]. مـن جانـب آخـر في السـيرة الذاتيـة المنقولـة عـن ابـن شـهاب نفسـه، جـاء أنّـه كان غلامـاً مُنقطعـاً مـن الديـوان[2]؛ فـإن كان الوفـود في 82هــ لم يكـن الزهـري غلامـاً إذ كان سـنّه آنـذاك يقـارب الثلاثـين. في روايـة أخـرى جـاء أن وقـت رحيلـه إلى شـام كان في زمـن فتنـة عبـد الملـك[3]، فالفتنـة تُطلـق عـلى فتنتـه مـع ابـن الزبـير[4]. عـلى ضـوء هـذه الشـواهد نتمكّـن مـن تعيـين تاريـخ وفـود ابـن شـهاب الزهـري عـلى الخليفـة الأمـوي عبـد الملـك بـن مـروان حـوالي عـام 70هـ.

كانـت المضايقـة الماديـة السـبب الرئيـسي في قـرار ابـن شـهاب عـلى تـرك المدينـة وشـدّ الرحـال إلى الشـام. في بعـض الروايـات، الحـلّ الـذي وجـده محمـد للفـرار عـن الفقـر والإنقطـاع مـن ديـوان الحكومـة، هـي المشـاركة في الغـزو والفتوحـات كي يحصـل عـلى نصيـب مـن الفـيء[5]. عنـد وصولـه إلى دمشـق حـضر حلقـة قبيصـة بـن ذؤيـب(ت بعـد 80هــ)، ومـن حسـن حظّـه جـاء رسـول الخليفـة بسـؤال عـن مسـألة أم الولـد والزهـري كان يعـرف الجـواب مـن روايـة سـعيد بـن المسـيب. قـد توسّـط لـه قبيصـة كي يصـل إلى محـضر الخليفـة، عـرف عبـد الملـك أبـا الزهـري ومكانتـه

[1] أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة، 583-584.

[2] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 348.

[3] الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1/ 626.

[4] see Lecker, “Biographical Notes on Ibn Shihab Al-Zuhri,” 45-46.

[5] الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1/ 629-630.



عنـد الزبيريـين ودوره في إعلامهـم ضـد الأمويـين. عـلى أيّ حـال ثبّـت اسـم الزهـري في الديـوان، أمـر بقضـاء ديونـه، أعطـاه دابـة يركبهـا وخادمـاً يخدمـه؛ فقـد انعجـب الخليفـة بالزهـري الشـاب وقرّبـه[1]. هـذا كان بـدء علاقـة ابـن شـهاب مـع الأمويـين.

كان للزهـري مـن الصعـب أن يحافـظ عـلى اسـتقلاله العلمـي، في ظـلّ العلاقـة الوثيقـة التـي نشـأت بينـه وبـين الخليفـة. إنّـه لم يقـاوم صعوبـة الإسـتقلال، فنجـد روايـات تشـهد عـلى أنّ محمـداً قـد كتـم بعـض مـا كان يعلَمـه طلبـاً مـن عبـد الملـك؛ أحدهـا مـا حـدث عنـد مقتـل عـلي بـن أبي طالـب عليه السلام -أو الحسـين بـن عـلي عليه السلام- في الشـام، فالزهـري لم يـرو ذلـك إلى مـوت عبـد الملـك[2]؛ وأخـرى يعطـي عهـداً للخليفـة الأمـوي نفسـه أن لا يـروي حديثـاً في أنّ المهـدي عليه السلام مـن أهـل البيـت عليهم السلام [3]. كذلـك الحـال مـع ولاة بنـي أميـة، منهـم خالـد بـن عبـد للـه القسري(ت125هــ) فقـد أمـر الزهـري أن يصـوّر عـلي بـن أبي طالـب عليه السلام في قعـر الجحيـم، في السـيرة التـي أراد منـه أن يؤلّفـه[4]!

في حـوالي سـنة 70هــ، وتحديـداً عـام 66هــ عـلى حسـاب ابـن كثـير، كان عبـد اللـه بـن الزبـير قـد اسـتغل موسـم الحـج وأخـذ البيعـة لنفسـه مـن أهـل الشـام، كذلـك كان ينـال مـن الأمويـين وخليفتهـم في خُطَبـه العامـة. إنّ عبـد الملـك قـرّر منـع الحـج، وفي قبـال اعـتراض النـاس أمرهـم أن يحجّـوا إلى بيـت المقـدس[5]. هنـا على حسـاب روايـة اليعقوبي(ت292هــ)، يظهر دور

[1] راجع: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 348-350.

[2] الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1/ 629-630.

[3] الجوهري، مقتضب الأثر، 43-45.

[4] أبوالفرج الإصفهاني، الأغاني، 22/ 281.

[5] ابن كثير، البداية والنهاية، 8/ 280.

ابـن شـهاب؛ إنّ عبـد الملـك في سـبيل شرعنـة هـذا الحـج تمسّـك بالزهـري فقـال: «هـذا ابـن شـهاب الزهـري يحدثكـم أن رسـول اللـه قـال: لا تشـد الرحـال إلا إلى ثلاثـة مسـاجد: المسـجد الحـرام، و مسـجدي، و مسـجد بيـت المقـدس و هـو يقـوم لكـم مقـام المسـجد الحـرام»[1]. قـد نقـل الزهـري هـذا الحديـث عـن سـعيد بـن المسـيب بالفعـل[2]، لكـن صحـة هـذا الأمـر قـد نوقـش فيـه كثـيراً، خصوصـاَ بالنظـر إلى الظـرف الزمنـي للحـدث[3]؛ لكنّنـا مـع ذلـك نتمكّـن مـن الجـزم بـأنّ ابـن شـهاب في وقـت حـدوث هـذا الأمـر كان موجـوداً في الشـام[4].

بعـد وفـاة عبـد الملـك لم تنقطـع علاقـة الزهـري مـع الخلفـاء الأمويـين، بـل إنّـه لـزم الوليـد وسـليمان ابنـي عبـد الملـك، عمـر بـن عبـد العزيـز، يزيـد بـن عبـد الملـك وهشـام بـن عبـد الملـك الـذي تـوُفيّ في مـدّة حكمـه. لم نحصـل عـلى معلومـات عـن كيفيـة علاقـة ابـن شـهاب مـع الوليد(حكـم 86-96هــ)، لكنّنـا نجدهـا في ارتبـاط الزهـري مـع الخليفـة في عهـد سـليمان بـن عبـد الملـك(ت 96-99هــ). رافـق محمـد سـليمانَ في حجّـه عـام 97هــ[5]، كذلـك كان ممّـن حـضر معـه الغـزو فشـهد عـلى وصيّتـه؛ يبـدو أنّ ابـن شـهاب كان لـه دور مؤثّـر في اسـتخلاف عمـر بـن عبـد العزيـز بعـد سـليمان، فهـو الـذي خطـب وقـرأ الوصيـة بخلافـة عمـر[6].

---

[1] اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، 2/ 261.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: الصنعاني، المصنف، 5/ 132.

[3] انظر: هورفيتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، 67-68; الضاري، الإمام الزهري وأثره في السنة، 457-470.

[4] فقد أوردنا سابقاً الأدلة والشواهد على أنّ الزهري قدم على عبد الملك في حدود عام 70هـ؛ كما نتمكن من المناقشه عن الوقت الذي عيّنه ابن كثير لوقوع منع الحج.

[5] انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، 2/ 121.

[6] انظر: المسعودي، مروج الذهب، 3/ 183.



كان الزهـري قريبـاً مـن عمـر بـن عبـد العزيـز، حيـث كان يسـمر معـه[1]. كان عمـر يعظّـم ابـن شـهاب علميـاً فقـد استشـهد في بعـض خطبـه بالحديـث الـذي حدّثـه الزهـري[2]، وربمـا مـن هـذا الوجـه ولاّه القضـاء[3]. أراد عمـر بـن عبـد العزيـز أن يـوليّ الزهـري عـلى الكوفـة، لكنّـه بلغـه عنـه شيء فتثاقـل عنـه[4]؛ كان الـذي بلغـه يرتبـط بمـا فعـل ابـن شـهاب في حـين كان سـاعياً للصدقـة فسنشـير إليـه لاحقـاً.

ولي ابـن شـهاب القضـاء في عهـد يزيد بـن عبد الملـك[5]، هـذه المعلومة الوحيـدة التـي نجدهـا عـن حيـاة الزهـري في عهـد يزيـد. أمـا علاقـة الزهـري مـع هشـام بـن عبـد الملـك علاقـة خاصـة، نجـد عنهـا معلومـات كثـيرة. كان محمـد بـن مسـلم معلـمّاً لأولاد هشـام بـن عبـد الملـك وقـد لزمهـم حتـى مـات[6]. رافـق هشـاماً في الحـج عـام 106هــ[7]، اردفـه هشـام للحج مـع أولاده مسـلمة ويزيـد في أعـوام 119هــ و 123هــ كي يعلّمهـم المناسـك[8]. سـكن الزهـري الرُّصافـة[9] مـدة عشريـن سـنة يخـرج منهـا في موسـم الحـج[10]، وفي

[1] ابن كثير، البداية والنهاية، 9/ 195.

[2] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 12.

[3] ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، 130.

[4] البلاذري، أنساب الأشراف، 8/ 124 و 184.

[5] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 356.

[6] ابن الجوزي، المنتظم، 7/ 234.

[7] ابن الجوزي، المنتظم، 7/ 234.

[8] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 351، جاء هنا سنة 116هـ بدل 119هـ ويبدوا ذلك ناشيء عن التصحيف.

[9] الرُّصافة، رُصافة عبد الملك بن مروان؛ بناها في غربي الرقة على أربعة فراسخ لمّا وقع الطاعون في الشام، كان يسكنها في الصيف. الحموي، معجم البلدان، 3/ 47.

[10] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 636.

بعض الروايات توجد اشارة إلى حضوره في المدينة بين عامي 114هـ و 118هـ[1].

كانت أهمّ واقعة حدثت في حضور ابن شهاب عند هشام، كتابة الحديث. كتب الزهري الأحاديث بأمر من الخليفة، إذ أمره أن يقرأها لأبناءه وجعل له كتّاب الديوان كي يدوّنوا ما يمليه ابن شهاب عليهم[2]. قد اسلفنا أنّ ابن شهاب لم يقم بهذا العمل عن طيب قلبه، فقد عبّر عن عدم رضاه. مع ذلك، إنّ طلب هشام لم يكن السبب الوحيد لدى الزهري لتدوين الحديث، بل إنّه ذكر سبباً آخر لذلك فهو حجم الأحاديث التي اجتاحت البلاد بما فيها الشام والحجاز من الشرق[3]؛ هذا السبب ربما يشير إلى بدء تحرّك العباسيين ونشرهم الأحاديث المهدوية، فقد بدأوا ذلك من الشرق في خراسان[4]. قد أشرنا سابقاً أنّ من الأحاديث التي كتمها ابن شهاب حيث أقلقت عبد الملك، كان حديثاً يرتبط بالمهدي.

كان محمد بن مسلم يتردد بين الشام والحجاز مدة 45سنة[5]، هذا يعني بعد أوّل وفوده على عبد الملك بوقت قصير إلى وفاته. يظهر من بعض الروايات عن تحديثه الأحاديث، اختصاص قسم كبير من كُتُب ابن شهاب بحيازة بني أمية؛ في المثل هناك رجل من بني أمية أتى الزهري فدفع إليه كتاباً يستأذنه الرواية عنه، أجاب الزهري: «فمن

[1] البلاذري، أنساب الأشراف، 2/ 196.

[2] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 331-332 و 333.

[3] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 352.

[4] انظر: الدينوري، الأخبار الطوال، 334. see also Lewis, “Abbasid,” EI2 1: 15.

[5] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 340-341.

يحدّثكموه غيري؟»[1]. من جهة أخرى نجد أحمال كتبه في ديوان الوليد بن يزيد(ت125-126هـ) أُخرجت بعد قتله[2]، وقد علّق عليه الذهبي(ت748هـ): يعني الكتب التي كُتبت عنه لآل مروان[3]. بجمع الشاهدين معاً نجد محمد بن مسلم كأنّه قد روى للأمويين بشكل خاص، يزداد هذا الظن قوّة حين نعرف أنّ الأموي الذي سبق ذكره هو ابراهيم بن الوليد بن عبد الملك(ت132هـ) [4] الذي بويع له بعد أخيه يزيد بن الوليد(حكم 126-127هـ)[5].

كتابة حديث الزهري، تربطه بإسمين: عقيل بن خالد الأيلي[6] (ت144هـ) وشعيب بن أبي حمزة الحمصي(ت162هـ). عقيل كان يكتب عن الزهري في أيلة[7]، فقد كان شرطياً لبني أمية[8]. شعيب كان كاتباً من كتّاب هشام في الرصافة[9] وقد كتب عن الزهري املاء للسلطان[10]. نجد أنّ كلا الكاتبين الذين -بحسب الصدفة!- كان عندهم أغلب روايات ابن شهاب، هم من منتسبي الحكومة الأموية.

لم تكن علاقة ابن شهاب مع الجهة الحاكمة منحصرة بالأمور

---

[1] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 353.

[2] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 2/ 270.

[3] الذهبي، تاريخ الإسلام، 8/ 234-235.

[4] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 353.

[5] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/ 377.

[6] أيلة مدينة في خليج العقبة، في الإسرائيل تُدعى بـ Eilat.

[7] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 6/ 302.

[8] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 41/ 47.

[9] أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة، 433 و 715.

[10] ابن معين، تاريخ ابن معين برواية الدارمي، 42 و 133.

العلميـة، بـل إنّـه أصبـح عامـلاً حكوميـاً بالفعـل. فقـد كان جنديـاً يخـدم بنـي أميـة، أشـار الذهبـي إلى أنّ الزهـري كان محتشـماً جليـلاً بـزي الأجنـاد فـكان لـه صولـة في بنـي أميـة[1]؛ كذلـك قـال معلّقـاً عـلى روايـة محمـد بـن إشـكاب(ت261هـ) بكـون الزهـري جنديـاً، أنّـه كان برتبـة الأمـير في الجيـش الأمـوي[2]. قـد أشرنـا سـابقاً في شـهادة ابـن شـهاب وصيـة سـليمان بـن عبـد الملـك أنّـه كان ممـن حـضر الغـزو معـه، فربمـا كان حضـوره مـع الخليفـة بصلـة كونـه برتبـة الأمـير.

وظائـف التـي شـغلها محمـد بـن مسـلم لم تقتـصر عـلى حضـوره في الجنـد، بـل كان كذلـك شرطيـاً لبنـي أميـة[3]. إنّ خارجة بـن مصعب(ت168هـ) رأى الزهـري صاحـبَ الشرطـة لبعـض بنـي أميـة، فقـد ركـب وبيـده حربـة وبـين يديـه النـاس وفي أيدهـم الكافركوبـات[4]. كذلـك في بعـض الروايـات عنـه نجـد أنّـه كان لـه بـوّاب حـين كان في المدينـة[5]. ويظهـر مـن بعـض النصـوص أنّ الزهـري قـد ولي الصدقـة[6]، كـما أنّـه كان في الرصافـة مـع كتّـاب النفقـات[7]. يُحتمـل أنّـه قـد ولي هـذه الوظيفـة قبـل عـام 106هــ[8].

[1] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/ 337. جاء في رواية الزهري «كان له صورة كبيرة في دولة بني أمية» فيُحتمل فيه التصحيف.

[2] المصدر، 5/ 341.

[3] المصدر، 7/ 226 وأشار إليه في: 8/ 292.

[4] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 15/ 400.

[5] جاء في هذه الرواية أن بواب ابن شهاب منع محمد بن اسحاق(ت158هـ) عن الدخول عليه. ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات، 199.

[6] أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة، 536.

[7] أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة، 433 و 715.

[8] في رواية المقفى الكبير، أتى الزهري إلى سالم بن عبد الله(ت106هـ) حين وُليّ على الصدقة كي يروي عنه كتابه في الصدقات.



يبـدو أنّ الزهـري لم يتمكّـن مـن تدبـير معاشـه، فهشـام قـد قـضى دينـه بـالآلاف أكـثر مـن مـرة[1]. هـذا ينجـم عـن مكانتـه عنـد الخليفـة، فمـن قَبـل ذلـك اشـترى لـه عبـد الملـك بيتـاً في المدينـة[2]. مـن مراجعـة النصـوص والمصـادر عـن تركـة الزهـري، والنظـر إلى الروايـات التـي تـروي أموالـه وممتلكاتـه في سـبيل بيـان زهـده وكرمـه، نجـد أنّ ابـن شـهاب مـن غـلام مثقّـل بالديـون منقطـع عـن الديـوان، أصبـح رجـلاً غنيـاً لـه أمـوال وأراضٍ وممتلـكات. في روايـة عـن لسـانه نفسـه، نجـده مليّـاً المحيـا والمـمات، لـه خمسـة أعـين تجـري كل واحـدة منهـا عليـه 40000 دينـار[3]! بجعـل هـذه الأمـوال والترقّـي المـادّي الـذي ترقـاه الزهـري، إلى جانـب تأنيـب الـذي أنّبـه مالـك بـن أنس(ت179هــ) عـلى طلـب الدنيـا بعلمـه[4]، نتمكّـن مـن الوقـوع عـلى مصـدر هـذه الأمـوال. هـذا كان نموذجـاً مـن أمـوال محمـد بـن مسـلم التـي حصـل عليهـا أبـان خدمتـه لبنـي أميـة، فقـد تعـرّض مايـكل لِكِـر Michael Lecker عرضـاً دقيقـاً لأمـوال ابـن شـهاب ودرس مواقـع أراضيـه وضَيعاتـه دراسـة دقيقـة وممتعـة[5].

إنّ معـاصري الزهـري لم يتغافلـوا مشـاركته في أمـور الدولـة؛ سـلمة بـن دينـار(ت في خلافـة المنصـور 137-158هــ) قـد عاتـب ابن شـهاب لغـروره في العلـم وأنّـه إثـر تعاملـه مـع الحـكّام قـد نـسى اللـه[6]، وفي نـص آخر أنّ سـلمة

---

[1] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 355.

[2] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 55/ 303.

[3] المصدر: 55/ 376.

[4] المصدر، 55/ 366 و 61/ 421.

[5] see Lecker, “Biographical Notes on Ibn Shihab Al-Zuhri”, 50-56.

[6] انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، 2/ 124-126.

عاتب عالماً يتبع السلطان ويعني به الزهري[1]. مكحول الشامي(ت بعد 100هـ) قال عنه أنّه أفسد نفسه بصحبة الملوك[2]، كذا نعته عمرو بن عبيد(ت143هـ) بمنديل الأمراء[3]. لم يكن نقد سلوكه منحصراً في معاصريه، بل بعض ذوي العلم في الرجال لاحظوا ذلك في دراساتهم، ففضّلوا غيره عليه لعلاقته مع السلطان[4].

من ضمن النصائح التي وُجّهت لابن شهاب، كتاب أخٍ له في الدين -على حدّ تعبير النص- إليه فيه بعض النصائح وتحذيره من أثر خدمة السلطان على كتمان الحقائق وسقم الدين[5]؛ اعتقد البعض أنّ كاتب هذه الرسالة كان الإمام السجاد(عليه السلام)[6]. لم تنحصر علاقة الزهري مع علي بن الحسين(عليه السلام) بهذه المكاتبة والنصائح، بل ربما سبق له الإرتباط بالإمام ويبدو أنّه كان في بدايات اتصاله مع الأمويين. كانت بداية ارتباط ابن شهاب مع زين العابدين(عليه السلام) حين كان عاملاً على الصدقات في المدينة، فقد قتل شخصاً دون قصد وفرّ خوفاً من المدينة وسكن الصحراء، وفي بعض الروايات صار كالمجنون؛ حينئذ أتاه علي بن الحسين(عليه السلام) ونصحه وقدّم له حلاً بجعل الدية في طريق أهل المقتول[7]. ربما بعد

[1] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 22/ 30-31.

[2] الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1/ 642.

[3] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 55/ 370.

[4] ابن معين، سؤالات ابن الجنيد، 355.

[5] انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/ 143.

[6] انظر: مخلد ذياب فيصل، «ابن شهاب الزهرى(ت١٢٤ ه) بين النقد والتوجيه دراسة تحليلية فى ضوء خطاب الإمام على بن الحسين (عليه السلام) الموجه للزهرى»، ص 2-21، 3-4.

[7] راجع: أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة، 536.



ذلـك ورد المـدح عنـه في حـق زيـن العابديـن[1].

إنّ الزهـري قـد شـهد عـلي بـن الحسـين حـين دعـاه عبـد الملـك إلى الشـام وقـد أثقلـه الحديـد، عنـد هـذه الواقعـة رأى منـه أمـراً يشـبه الكرامة؛ بعـد ذلـك وحـين حضـوره عند عبـد الملـك ذكر لـه أنّ السـجاد لم يشـكّل للخلافـة خطـراً فهـو مشـغول بنفسـه[2]. قـد رُوي بعـض السـؤالات الـذي سـألها ابـن شـهاب مـن الإمـام[3] مـن جملتهـا عـن وجـوه الصـوم[4].

في المصـادر الشـيعية تنحـصر روايـة الزهـري عـن الإمـام السـجاد بطـرق غـير شـيعية[5]. ذكـر ابـن كثـير بـأنّ ابـن شـهاب قـد روى عـن أبي جعفر الباقـر[6]، كـذا هنـاك روايـة عـن ابـن شـهاب الزهـري عنـه[7]؛ لكنّـه يُحتمـل التصحيـف فيـه قويـاً. إضافـة إلى عـدم وجـود روايـة عـن الزهـري عـن الباقـر إلا مـا جـاء في الـكافي، فذلـك عرضـة للتصحيـف قياسـاً بمـا جـاء في طريـق الصدوق(ت381هــ) وحسـين بـن سـعيد الأهـوازي(ت بعد254هــ)، فقـد صُحّـف «أبي شـيبة الزهـري» بـ»إبـن شـهاب الزهـري»[8].

مـع تجليـل ابـن شـهاب لعـلي بـن الحسـين لكنّـه لم يجـب لدعـوة ولـده زيـد بـن عـلي(ت بـين 120 و 122هــ)، قائـلاً إنّـه لم يرافـق ثـورة ضـد

[1] انظر: الصدوق، علل الشرائع، 1/ 230-231.

[2] أبونعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، 3/ 135.

[3] انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 9/ 115.

[4] الكليني، الكافي، 4/ 83.

[5] نموذجاً لذلك: الكليني، الكافي، 2/ 130 و 148 و 317 و 320 و 5/ 35 و 36 و 562 و 7/ 79-80 و 295-296.

[6] ابن كثير، البداية والنهاية، 9/ 309.

[7] الكليني، الكافي، 2/ 343.

[8] قارن ما جاء في الكافي مع: الصدوق، الأمالي، 337.

هشام مادامه حياً فإن كان عهد الوليد بن يزيد(حكم 125-126هـ) لخرج معه[1]؛ كان سبب تأجيل الأمر إلى ولاية الوليد وجود خلاف بينهما، فالزهري لم يترك مجلساً من مجالس هشام إلا وأنّه نال من الوليد، فالوليد قد أوعد قتله[2]. كذا الزهري أجمع أن يخرج إلى الروم في حال وصول الوليد إلى الحكم، لكنّه مات قبله[3]. وعند إخباره بقتل زيد بن علي قال متأثّراً: « أهلك أهل هذا البيت العجلة"[4]!

إنّ الشيخ الطوسي(ت460هـ) والعلامة الحلّي(ت726هـ) قد نعتا الزهري بالعدوّ[5]. فذلك ربما نشأ من انحرافه عن الإمام علي(عليه السلام) الذي يظهر من النصوص؛ فقد ذُكر من ضمن المنحرفين عنه(عليه السلام)[6]. كان ابن شهاب مع عروة بن الزبير في مسجد المدينة فنالا من علي بن أبي طالب(عليه السلام) فبلغ ذلك زين العابدين(عليه السلام) فعاتبهما بشدّة[7]. هذا ربما كان قبل موقفه الذي ذكرناه سابقاً مع السجاد(عليه السلام). ذُكر بعض الروايات في ذمّ علي(عليه السلام) عن الزهري وقد جعلها ابن أبي الحديد(ت656هـ) ضمن الروايات الموضوعة[8]. من ناحية أخرى كان الزهري يعتقد أنّ زيد بن حارثة(ت8هـ) كان أوّل من أسلم[9]، ذلك مع كثرة الروايات الدالة على أنّ

[1] البلاذري، أنساب الأشراف، 3/ 239.

[2] راجع: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 355-356.

[3] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/ 356.

[4] الإصفهاني، مقاتل الطالبيين، 138.

[5] انظر: الطوسي، رجال الطوسي، 119.

[6] الطبري الآملي، المسترشد، 149.

[7] الثقفي، الغارات، 2/ 577-578.

[8] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 4/ 63-64.

[9] نموذجاً لذلك، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، 1/ 112 و 470 و 471.



أول من أسلم كان علي بن أبي طالبعليه السلام[1]؛ فقد رُوي تصريح عبد الرزاق الصنعاني(ت211هـ) بأنّه لم يسمع هذا القول من غير الزهري[2]. نُقل عن ابن شهاب أنّه كان يفضّل عثمان على عليعليه السلام[3]، كذلك اتهمته أخته بكتمان فضائل أهل البيت عليهم السلام[4]. ومن ضمنهم الإمام عليعليه السلام عند الزهري، كان بحدّ من الوضوح والشهرة إلى أنّه قال ابن حبان(ت354هـ): "ولستُ أحفظ لمالك ولا للزهري فيما رويا من الحديث شيئاً من مناقب علي عليه السلام أصلاً"[5]. هكذا الحال في مواجهته مع الشيعة، فكان يعاديهم ويضلّلهم[6].

أما عن الإنتماء الكلامي للزهري؛ أشرنا سابقاً أنّ صالح بن كيسان كان مؤدّباً لابن شهاب. إنّ صالحاً قد عُدّ من القدرية[7]، فربما من هذا المنطلق القاضي عبد الجبار(ت415هـ) صنّف الزهري من المعتزلة[8]. لكن بمراجعة مواجهات ابن شهاب مع القدرية نجد هذا الزعم بعيداً عن الصحة؛ فالزهري عادى القدرية بشتّى الطرق، فتارة بإفتاء عبد الملك بن مروان بقتلهم[9]، وأخرى بتفسير آية من القرآن بذمّهم[10]. في رواية أخرى نجده يخرّج القدرية والجعدية والمانيّة من أمة محمدصلى الله عليه وآله

[1] راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 4/ 116-125.

[2] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 4/ 124-125.

[3] الفسوي، المعرفة والتاريخ، 2/ 806.

[4] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 42/ 227-228.

[5] ابن حبان، المجروحين: 1/ 258.

[6] ابن عبدالبر، جامع بيان العلم، 2/ 153.

[7] انظر: البلخي، كتاب المقالات: 173.

[8] البلخي وآخرون، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة: 348.

[9] البغدادي، أصول الإيمان: 243.

[10] انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد: 2/ 218.

[1]. كان محمد بن مسلم دائماً ينهي عن اتبّاع أصحاب الأهواء[2].

يمكن بسهولة أن نصنّف ابن شهاب الزهري من أهل الحديث الكلاسيكيين؛ فنجد الإعتقاد الجبري واضحاً في كلماته[3]، كما نجده يعرّف الإيمان بتعريف أهل الحديث ويعتقد بعدم خلق القرآن[4]؛ كما له أحاديث في اثبات الرؤية والتجسيم[5]. إنّ ابن شهاب كان يمتنع من تفسير قول رسول الله ﷺ فيقول: «اقرأوا أحاديث رسول الله ﷺ وأمرّوها على ما جاءت"[6]، هذه نقطة هامة في مدى التزامه بالنص، الذي يُعدّ من مميّزات أهل الحديث.

في الساحة الفقهية نجده كان معادياً للرأي[7]، لكن على أساس بعض الروايات نجده يُفتي بالرأي[8]. نعم، دائرة الإفتاء بالرأي وأساس افتراق مدرستي الحديث والرأي الفقهية، موضوع لا مجال هنا للحديث عنه فإنّه يتطلّب مجالاً آخر.

نتيجة لما أسلفنا عن حياة ابن شهاب الزهري، يمكن تصنيفه من أهل الحديث. كان الزهري في مجال الحديث ذا تأثير مهم، من جهة كميّة الأحاديث المروية عنه، وأثره على ترتيب الإسناد؛ فذلك يمكن ملاحظته بوضوح عند الرجوع إلى الأسانيد في الأحاديث عامة. هذا

[1] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 9/ 176.

[2] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 3/ 389-390.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 8/ 236.

[4] انظر: الشيباني، سيرة الإمام أحمد بن حنبل: 70; الملطي، التنبيه والرد: 112.

[5] انظر: الدارمي، الرد على الجهمية: 101 و 103-104.

[6] المروزي، تعظيم قدر الصلاة: 1/ 494.

[7] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 625 و 626.

[8] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 634.



التأثير كان بجانب اختلاطه المفرط في شؤون الحكومة والخلافة في العصر الأموي، كذلك في انحرافه عن أهل البيت ﭺ؛ لا نتمكّن من تأكيد مدى تأثير القوة السياسية على أحاديث التي رواها الزهري، لكن تمكنّا -ولو بشكل مختصر- من عرض نماذج من أثر السياسة على كتمان بعض الأحاديث على الأقل.

محمد بن أبي حفصة(ت حوالي 150هـ):

هو محمد بن أبي حفصة المدني، نزيل البصرة؛ اسم أبيه ميسرة فسُمّي بـ«محمد بن ميسرة» في بعض المصادر[1]، توفيّ في حدود عام 150هـ[2]. روى عن الزهري، قتادة بن دعامة(ت100هـ) وعمرو بن دينار المكي(ت126هـ)؛ وروى عنه سفيان الثوري، عبد الله بن مبارك، ابراهيم بن طهمان وآخرون. أكثر أحاديثه عن الزهري[3].

هناك أخبار كثيرة في تضعيفه ولين حديثه[4]، يبدو من بعض الروايات أنّ ذلك كان من جهة روايته الحديث؛ كان لم يحفظ الحديث فيأتي إلى الصبيان فيملوه عليه[5].

قد وثّقه البعض[6]، وقال الآخر أنّه من الضعفاء الذين يُكتب حديثهم إذ كتب عنه ابن طهمان نسخة[7].

---

[1] ابن معين، تاريخ ابن معين برواية الدوري: 4/ 307.

[2] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 7/ 59.

[3] الذهبي، تاريخ الإسلام: 9/ 263-264.

[4] انظر: ابن معين، تاريخ ابن معين برواية الدارمي: 43.

[5] ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 7/ 509.

[6] ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: 201.

[7] ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 7/ 511.

لم يصل إلينا أيّة معلومات عن حياة محمد السياسية والإجتماعية، كما أنّه لم نعلم شيئاً عن اعتقاداته الكلامية إلاّ أنّه نجد بين شيوخه بعض القدريين كقتادة[1]، أو بعض الذين رُمي بالقدر كعمرو بن دينار[2]. كذلك لم نتمكن من كشف شيء يرتبط باعتقاده الكلامي في الروايات المروية عنه، فلم نجد علاقة بينه وبين أهل البيت (عليهم السلام)، ولم نجد أيّة رواية منه في المصادر الشيعية.

مَعمَر بن راشد(ت153هـ):

هو مَعمَر بن راشد، الحدّاني مولى لأزد، أبو عروة البصري[3] وقيل من أهل الكوفة[4]. قيل أنّه وُلد عام 93هـ[5] في البصرة وتُوُفيّ عام 153هـ في صنعاء[6]، وقيل غير ذلك في عام وفاته[7]. أقبل على طلب العلم في عام موت الحسن البصري(ت110هـ)[8]، وفي السن الرابع عشرة من عمره جالس قتادة بن دعامة(ت 118هـ) وسمع منه ثلاث سنين[9]. كان معمر تاجراً يتّجر لمولاه فذهب إلى الشام، هناك قد اتّصل بابن شهاب

[1] ابن قتيبة، المعارف: 625.

[2] البلخي وآخرون، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة: 349.

[3] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/ 72.

[4] ابن النديم، الفهرست: 138.

[5] الجندي، السلوك: 123.

[6] خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط: 280.

[7] قدر رُوي وفاة معمر بين عامي 152-155هـ. انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 419-422.

[8] البخاري، التاريخ الكبير: 7/ 378.

[9] البخاري، التاريخ الكبير: 7/ 378.



الزهري(ت124هـ) فروى عنه[1]. كان الزهري يملي عليه حيث لم يسأله أحد عن الحديث[2]، فأخذ الحديث عن الزهري عرضاً[3]. كان مدى تأثّره بابن شهاب إلى حدّ أنّه كان يُسمّى بـ«معمر الزهري»[4]؛ هذا الأمر ظاهر في كتابه الجامع حيث قد روى فيه عن ابن شهاب 297 حديثاً. يبدو أنّه بقي في الشام بعد وفاة الزهري، إذ حضر إخراج كتبه من خزانة الأمويين بعد مقتل الوليد بن يزيد (حكم 125-126هـ) عام 126هـ[5].

قد روى معمر بن راشد، إضافة إلى الزهري وقتادة عن خلق منهم: أبو اسحاق السَّبيعي، أيوب السختياني، عمرو بن دينار، عبد الله بن طاووس وهمام بن منبه. وقد روى عنه من شيوخه أيوب، أبو اسحاق وعمرو بن دينار، كما روى عنه خلق منهم سفيان الثوري، شعبة بن الحجاج، ابن جريج، هشام الدستوائي، سفيان بن عيينة، وأهمّ تلميذ له عبد الرزاق الصنعاني[6].

لم يبقَ طويلاً في البصرة بعد رجوعه من الشام فرحل إلى اليمن، فكان أوّل من يرحل إليها طلباً للحديث[7]؛ روى هناك عن همام بن منبه الصحيفة[8]، رواها في فترة انتقال الحكم من بني أمية إلى العباسيين التي

[1] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 393.

[2] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 399-400.

[3] ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير-السفر الثالث: 1/ 271 و 325.

[4] أحمد بن حنبل، سؤالات الأثرم: 45.

[5] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 400.

[6] المصدر: 59/ 390-391.

[7] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 409.

[8] انظر: همام بن منبه، صحيفة همام بن منبه: 25-27.

كانت تُدعى بـ«أيّام السودان»[1] لخروج الرايات السود لنصرة العباسيين. بقي في اليمن أكثر من 20 سنة فتزوّج هناك[2]؛ إنّ معمراً لاقى إقبالاً كبيراً من اليمنيين[3]. بقي في اليمن إلى أن تُوفيّ ودُفن في صنعاء. يظهر من بعض الروايات أنّ معمراً قد انقطع عن مسقط رأسه البصرة، وفُقد خبره[4]؛ هذا يظهر من سؤال ابن عيينة عبدَالرزاق عن مصير معمر[5].

كان لمعمر علاقة طيبة بأستاذه البصري أيوب السختياني، حيث كان يزامله في بعض أسفاره[6] ويُرجع إليه في الفتيا[7]؛ فقد شيّعه أيوب حين أراد الرحيل إلى اليمن وجعل له سفرة[8]. أصبحت لمعمر مكانة علمية رفيعة، فقد رحل إليه البعض للرواية عنه، منهم: سفيان الثوري، سفيان بن عيينة، عبد الله بن مبارك وآخرون[9]. اجتمع إسناد المدينة، مكة، البصرة والكوفة لمعمر فأصبح من أهم الرواة البصريين[10]. كان ابن جريج -تلميذه- يجلّه ويكرمه ويدعوا الناس إلى السماع منه والإنتفاع من علمه[11]. يبدو من بعض الروايات أنّ سفيان الثوري فضّله على

[1] المزي، تهذيب الكمال: 30/ 299.

[2] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 408-409.

[3] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 408.

[4] انظر: الطبري الصنعاني، تاريخ صنعاء: 182-183.

[5] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/ 72.

[6] المصدر: 6/ 72.

[7] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 404.

[8] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/ 72.

[9] العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 2/ 290.

[10] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 401.

[11] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 405-407.

الزهـري[1]. كان ابـن راشـد مـن ضمـن أوّل مـن صنّـف الحديـث وبوّبـه[2]، كـما كان لـه كتـاب الجامـع في السـير والسـنن أقـدم مـن الموطـأ[3].

مـع أنّـه اتّفـق الجميـع عـلى وثاقتـه[4]، إلاّ أنّـه عوتـب في روايـة التفسـير عـن قتـادة[5]. لم يقتـصر هـذا العتـاب عـلى ذلـك فحسـب، بـل سرى إلى مـا رواه معمـر في البـصرة[6] -قبـل رحيلـه إلى اليمـن- ومـا رواه مـن أهـل العـراق إلاّ مـا عـن الزهـري وابـن طـاووس[7]؛ هـذا يعنـي أنّ وثاقتـه منحـصرة فيـما رواه عـن شـيخين مـن مشـايخه. كانـت وثاقتـه في الزهـري ناشـئة عـن أخـذه الحديـث عنـه عرضـاً، حيـث كان ابـن مبـارك يقدّمـه عـلى الآخريـن بهـذا السـبب[8].

لم تكـن لدينـا أيّـة معلومـات عـن حيـاة معمـر السياسـية، إلاّ أنّـه -كـما تقـدّم- في فـترة قيـام العباسـيين رحـل إلى اليمـن، فـلا يُعلـم أنّ ذلـك هـل كان بسـبب الإنعـزال عـن سـاحة المعـارك السياسـية، أو كانـت النيّـة فيـه طلـب العلـم صافيـة؟ لم يـر بأسـاً بالصـلاة خلـف الـوالي العبـاسي عـلى صنعـاء معـن بـن زائـدة، فقـد أجـاب عـن الإعـتراض عـلى ذلـك بأنّـه يفضّـل الصـلاة جماعـةً مـن الخـوض بالسياسـة. مـن هـذا المنطلـق إنّـه كان لا يـرى السـيف

---

[1] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 404.

[2] ابن المديني، العلل: 39.

[3] الجندي، السلوك: 123.

[4] انظر: المزي، تهذيب الكمال: 28/ 307-310.

[5] انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 414.

[6] الرازي، الجرح والتعديل: 8/ 257.

[7] ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير-السفر الثالث: 1/ 324.

[8] العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 2/ 290.

على أهل القبلة، فكان ملازماً السنة[1]. مع ذلك، حين بعث الوالي إليه بهدية نقدية ردّها وكتم أمرها[2].

ذُكر معمر من أصحاب الإمام الصادقعليه السلام[3]، فيوجد بعض الروايات عنه عن أبي جعفرعليه السلام في المصادر الشيعية[4]؛ لكن لم يكن اسم الصادقعليه السلام من ضمن شيوخه، كما لم يكن حديث عنه في المصادر السنية، إلا ما رواه البيهقي في السنن فيه ما شهد معمر موقفاً لأيوب السختياني مع الإمام الصادقعليه السلام[5]. يوجد بعض الروايات عنه من طرق غير شيعية في المصادر الحديثية الشيعية[6]. هناك أيضاً بعض الروايات عن معمر عن أبان بن أبي عياش(ت حدود 140هـ) عن سُليم بن قيس[7]؛ كما قد ذكر آغا بزرك الطهراني أنّ في صدر بعض النسخ من كتاب سليم يوجد رواية معمر عن أبان عن سُليم[8].

ربما ومن هذا المنطلق، للعلاقة التي كانت بينه و بين أبان، رُمي معمر بالتشيع تارة[9]، وبالغلو فيه أخرى[10]، نجد في بعض الروايات عن

---

[1] انظر: الجندي، السلوك: 123-124.

[2] الذهبي، تذكرة الحفاظ: 1/ 191.

[3] الطوسي، رجال الطوسي: 307.

[4] نموذجاً لذلك، انظر: الصدوق، الأمالي: 218.

[5] البيهقي، السنن الكبرى: 5/ 125. ما تجب الإشارة إليه في هذا الحديث، أنّه يخالف كثيراً من المباني الإعتقادية والفقهية والثوابت التاريخية؛ فذلك إضافة إلى تفرد البيهقي بنقله، يزيده ضعفاً.

[6] نموذجاً لذلك، انظر: الكليني، الكافي: 2/ 130 و 137.

[7] نموذجا لذلك، انظر: النعماني، الغيبة: 68 و 74 و 81 و 82.

[8] آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة: 2/ 154.

[9] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 418.

[10] الدار قطني، المؤتلف والمختلف: 1/ 471.

تخطئة روايات معمر الكوفية، أنّه لم يعمل شيئاً في حديث الأعمش(ت 147هـ)[1]؛ هذا الأمر يبدو له ربط باتهامه بالتشيع إذ كان في الأعمش بعض الميل إليه[2]. يمُكن أنّ هذه العلاقات بينه وبين بعض رجال الشيعة قد نشأت قبل رحلته إلى اليمن، حيث ميله إلى التشيع قُيِّد في بعض الروايات عند حضوره في الكوفة[3]. كما من المحتمل أنّ أيوب السختياني فعل بمعمر كما فعل بسفيان الثوري، إذ كان له ميل للتشيع فأرجعه أيوب[4]. ربما من هذه الجهة نجد تخطئة الأحاديث التي حدّث بها معمر في البصرة، قبل رحلته إلى اليمن.

في النهاية ونظراً إلى قلة المعلومات عن حياة معمر بن راشد الكلامية والسياسية، لم نتمكن من تعيين اتجاهه السياسي والكلامي. كان له في أوان شبابه ميل للتشيع، لكن بعد ذلك انخفق ذلك ولم يظهر لا في رواياته ولا في توثيقات الواردة له.

يونس بن زيد الأيلي(ت159هـ): هو يونس بن يزيد ابن أبي النجاد الأيلي[5]، نُسب إلى موالي بني أمية[6] وقيل مولى معاوية بن أبي سفيان[7]. تُوفيّ في مصر عام 159هـ، وقيل غير ذلك[8]. روى عن الزهري، نافع مولى ابن عمر، هشام بن عروة بن الزبير وعكرمة مولى ابن عباس

[1] ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير-السفر الثالث: 1/ 324.

[2] انظر: العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 1/ 432.

[3] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 59/ 418.

[4] انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 11/ 657.

[5] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 74/ 302-303.

[6] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 74/ 303.

[7] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 74/ 303.

[8] انظر: البخاري، التاريخ الصغير: 2/ 133.

وغيرهـم؛ وروى عنـه الليـث بـن سـعد، عبـد اللـه بـن مبـارك، عبـد اللـه بـن وهـب ووكيـع بـن الجـراح وآخـرون[1]. في هـذا البـين كان أكـثر تأثّـر يونـس مـن الزهـري، إذ صحبـه اكـثر مـن 12 سـنة[2]. كان الزهـري إذا قـدم أيلـة نـزل بيـت يونـس وإذا سـار إلى المدينـة رافقـه[3]. سـمع مـن الزهـري شـاهداً امـلاءه عـلى السـلطان[4]، فكتـب كلّ شيء واحتفـظ بالسـند في كتبـه[5].

لم يكـن يونـس بـن يزيـد ممدوحـاً في حفظـه أو فطانتـه بالحديـث. هنـاك تصريحـات عديـدة بأنّـه لم يكـن عارفـاً للحديـث، فكثـير مـا يُشـتبه عليـه الحديـث في كتبـه[6] فـكان كثـير الخطـأ عـن الزهـري[7]؛ لم يُقتـصر ذلـك عـلى كتبـه بـل طُعـن كذلـك في حفظـه[8]. بعضهـم قـد تركـوا حديثـه[9]، أو لم يأخـذوا كتابـه منـه مبـاشرة بـل عـن طريـق غـيره[10]. مـع هـذا، قـد اتفقـوا عـلى وثاقتـه[11]؛

ويبدو أنّ ذلك كان نظراً إلى كتبه لا إلى حفظه[12].

[1] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 74/ 302.

[2] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 74/ 302.

[3] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 74/ 304.

[4] ابن معين، سؤالات ابن الجنيد: 307.

[5] الرازي، الجرح والتعديل: 9/ 248.

[6] الرازي، الجرح والتعديل: 9/ 248.

[7] أبو زرعة، الفوائد المعللة: 242.

[8] العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 2/ 379.

[9] أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 2/ 513.

[10] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 74/ 303.

[11] انظر: المزي، تهذيب الكمال: 32/ 553-557.

[12] انظر: الهاشمي، «أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية؛ مع تحقيق كتابه الضعفاء وأجوبته على أسئلة البرذعي»: 2/ 485.



هنـاك بعـض الروايـات عـن مكانـة يونـس العلميـة في أيلـة[1]. لم تكـن لدينـا أيّـة معلومـات عـن حيـاة يونـس الإجتماعيـة والسياسـية، إلّا مـا مـضى مـن شـهادته امـلاء الزهـري للسـلطان -وربمـا ذلـك لم يعطنـا معلومـة عـن اتجاهـه السـياسي-. نتمكّـن مـن المراجعـة إلى الأحاديـث المرويـة عـن يونس بـن يزيـد الأيـلي، أن نعـرف بعـض الجوانـب عـن رؤيتـه الكلاميـة؛ نجـد في هــذه الأحاديــث بعــض الــدلالات عــلى اعتقــاد الجــبر[2] والتجســيم[3]. لم نجـد أيّـة علاقـة بـين يونـس وأهـل البيـت ﭺ، بـل وكذلـك لم نجـد مدحـاً مرويـاً عنـه فيهـم ﭺ؛ عـلى سـبيل المثـال في فضائـل الصحابـة لأحمـد بـن حنبل(ت241هــ)، نجـد روايـات عـن يونـس في فضائـل عمـر بـن الخطـاب[4] وعثـمان بـن عفـان[5]، وفي المقابـل لا نجـد أي حديـث في فضائـل عـلي بـن أبي طالـبﭺ. هـذا الأمـر، وإن لم نتمكّـن مـن التمسـك بـه علميـاً، يعطينـا صـورة عـن الأجـواء الفكريـة لـدى يونـس بـن يزيـد.

مالك بن أنس(ت179هـ):

هـو مالـك بـن أنـس بـن مالـك بـن أبي عامـر بـن عمـرو بـن الحـارث بـن غيـمان بـن خُثَيـل بـن عمـرو بـن الحـارث وهـو ذو أصبـح بـن حمـير، وعِـداده في بنـي تيـم بـن مـرة مـن قريـش[6]. قـد حالـف جـدّه مالـك بـن أبي عامـر مـع عبـد الرحمـن بـن عثمان(ت73هــ)[7]، أو عثـمان بـن عبيـد اللـه بـن

[1] الرازي، الجرح والتعديل: 9/ 248.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: عبد الله بن وهب، القدر: 53-56 و 99 و 113 و 137.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: عبد الله ابن المبارك، الزهد والرقائق: 1/ 418 و 2/ 80.

[4] أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 1/ 254 و 276 و 350.

[5] المصدر: 1/ 464.

[6] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 465.

[7] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 47.

عثمان التيمي[1]؛ في رواية أخرى كان سبب تحالفه مع بني تيم زواجه منهم[2]. كان مالك بن أبي عامر، جدّ مالك بن أنس من حملة جثّة عثمان بن عفان إلى حشّ كوكب فحضر دفنه[3]، وقد روى عن عمر، عثمان، طلحة بن عبيد الله وأبي هريرة[4]. كان أبوه أنس بن مالك له رواية، لا يُعلم منه إلا أنّه روى حديثاً عن أبيه[5].

وُلد مالك عام 93هـ[6] وقيل 95هـ[7]، بعد أن حُمل به ثلاث سنين[8]؛ تُوفي في عام 179هـ في المدينة[9]. كان مالك في صباه يهوى الغناء[10] واللعب بالحمام[11]، لكنّه أقبل على طلب العلم في حوالي عام 110هـ[12] في عُمرٍ بين 15 إلى 17 سنة؛ وقد جلس للفتيا وله 21هـ سنة[13] أي في حوالي عام 114-116هـ.

[1] ابن حبان، الثقات: 7/ 459.

[2] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 483.

[3] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 3/ 58.

[4] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 47.

[5] البخاري، التاريخ الكبير: 2/ 30.

[6] الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/ 318.

[7] ابن حبان، الثقات: 7/ 459.

[8] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 465.

[9] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 496.

[10] أبوالفرج الإصفهاني، الأغاني: 2/ 486 و 4/ 409.

[11] القاضي عياض، ترتيب المدارك: 1/ 115 و 131.

[12] الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/ 318.

[13] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 8/ 55.



وثاقة مالك أمر متّفق عليه[1]. كان له نحو 1000 حديث[2]، قد أخذها عن 900 شيخ: 300 من التابعين و 600 من تابعي التابعين[3]؛ روى عن 95 شيخ له في الموطأ[4]. من شيوخه نافع مولى ابن عمر(ت117هـ)، عامر بن عبد الله بن الزبير(ت121هـ)، ابن شهاب الزهري(ت124هـ) والإمام جعفر الصادق(عليه السلام)(ت148هـ)[5]؛ يبدو أنّه تأثّر بإبن شهاب ونافع اكثر من سائر شيوخه إذ روى في الموطأ عن الأول 100 حديث وعن الثاني 86 حديث مسنداً[6]. عدد الرواة عن مالك 983 شخص[7] وقيل أكثر من 1300 راوٍ[8]؛ من بينهم بعض شيوخه كابن شهاب، الأوزاعي(ت157)، سفيان الثوري(ت161هـ)[9]. قد روى عنه من أئمة المذاهب مضافاً إلى الأوزاعي والثوري، أبو حنيفة(ت150هـ) والشافعي(ت204هـ)؛ كما روى عنه من الخلفاء: المنصور(حكم137-158هـ)، المهدي(حكم158-169هـ)، الهادي(حكم 169-170هـ)، الرشيد(حكم170-193هـ)، الأمين(حكم193-198هـ) والمأمون(حكم198-218هـ)[10]. كذلك روى عنه من كبار مصنفي الحديث: عبد الله بن مبارك(ت181هـ)، عبد الله بن وهب(ت197هـ)،

[1] انظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب: 10/ 6-8.

[2] الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/ 319.

[3] النووي، تهذيب الأسماء: 304.

[4] السيوطي، تزيين الممالك: 98-104.

[5] العسقلاني، تهذيب التهذيب: 10/ 5.

[6] السيوطي، تزيين الممالك: 98.

[7] المصدر: 40-80.

[8] المصدر: 80-81.

[9] العسقلاني، تهذيب التهذيب: 10/ 6.

[10] السيوطي، تزيين الممالك: 81.

سعيد بن منصور(227هـ) وهشام بن عمار(ت245هـ)[1].

بالنظر إلى عدد الرواة عن مالك، يمُكن فهم مدى أثره على الحديث؛ يزداد مدى ذلك حين نجد أنّه كان أوّل من انتقى الرجال، وأعرض عمّن ليس بثقة -في نظره-[2]. كان ذلك إلى حدّ أنّه رُوي عن ابن عُيينة(ت198هـ) أنّهم كانوا يتركون مَن تركه مالك، ويروون عمّن روى عنه[3]. لم يكن انتقاء مالك منحصراً بالرواة، بل كان ينتقي الأحاديث أيضاً ويروي ما يرجوا منه البركة؛ كان عنده من أحاديث ابن شهاب حجمه كحجم أكبر كتبه، لم يرويه قط[4]. كذلك كان لديه بعض الأحاديث لم يروه إلى موته أبداً[5].

كان الإقبال كثيراً على مجلس مالك، كان مجلسه أكبر من مجلس ربيعة الرأي(ت136هـ) الذي كان شيخه[6]. كان الناس تزدحم على بابه حتى يقتتلوا من الزحام؛ لم يتكلّم أحد في مجلسه بل يشير برأسه إن فَهم. عند السؤال كان يجيب بلا ونعم، فيُقبَل كلّ ما قال ولا يُسأل: من أين قلتَ هذا؟ هكذا كانت علاقة السلاطين معه أيضاً[7].

كان أول دور سياسي واجتماعي بارز لمالك بن أنس في حوالي عام 144هـ، أثناء ثورة محمد النفس الزكيّة(ت145هـ). كان قبل ذلك حُبس عبد الله بن الحسن(ت145هـ) وبيع متاعه وجُعل في بيت المال، فقد

[1] العسقلاني، تهذيب التهذيب: 10/ 6.

[2] ابن حبان، الثقات: 7/ 459.

[3] العسقلاني، تهذيب التهذيب: 10/ 9.

[4] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 8/ 62.

[5] أبونعيم الأصبهاني، حلية الأولياء: 6/ 321.

[6] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 8/ 77.

[7] الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/ 322.

أخـذ مالـك رزقـه مـن ذلـك المـال بعينـه اختيـاراً منـه[1]. في هـذا الأوان، أُرسـل مالـك مـع محمـد بـن عمـران(ت؟) إلى عبـد اللـه في السـجن كي يطلبـا منـه تسـليم ابنـه المختفـي، لكنّهـما واجهـا مخالفتـه[2].

في أوان ثـورة محمـد، اسـتفتى النـاس مالـكاً عـن الخـروج في الثـورة فأفتـى لهـم أنّ بيعتهـم كان مكرهـاً وليـس عـلى المكـره يمـين؛ إثـر هـذه الفتـوى أقبـل النـاس عـلى محمـد ولم يتخلّـف عنـه إلا القليـل[3]. مـع أنّ مالـكاً قـد أفتـى بالخـروج في ثـورة النفـس الزكيـة، لكنّـه جلـس في بيتـه[4]. عنـد هجـوم الجيـش العبـاسي إلى المدينـة، تفـرّق النـاس عـن محمـد وفي النهايـة قُتـل عنـد أحجـار الزيـت في مركـز المدينـة[5].

فتـوى مالـك بجـواز الخـروج عـلى الخليفـة لم تبـق دون عقـاب، فلذلـك ضُرب عـلى العيـان. هنـاك روايـات عـلى أنّ جعفـر بـن سـليمان العباسي(ت174هـ) حـين وُلي المدينـة في عـام 147هـ، أمـر بمالـك بـن أنس وضربـه بالسـياط[6]؛ اختلفـت الروايـات عـن دليـل ضرب مالـك: بعضهـا تـرى ذلـك لرأيـه بعـدم مشروعيـة بيعـة النـاس مـع المنصـور[7]، وأخـرى لقولـه بعـدم صحـة يمـين المكـره[8]، وقِسـمٌ لروايتـه حديثـاً يـدلّ عـلى عـدم صحـة

[1] البلاذري، أنساب الأشراف: 3/ 88.

[2] الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 7/ 539.

[3] أبوالفرج الإصفهاني، مقاتل الطالبيين: 249.

[4] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 468.

[5] المقريزي، إمتاع الأسماع: 12/ 377.

[6] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 131.

[7] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 2/ 200.

[8] ابن حبان، الثقات: 7/ 460.

طـلاق المكـره[1]. مـع أنّ قضيـة ضرب مالـك لم تُذكـر في ترجمـة جعفـر بـن سـليمان[2]، لكـن هنـاك شـواهد تربـط اجـراء الحـد عـلى مالـك بحـوادث ثـورة النفـس الزكيـة. أولاً، كان ضرب مالـك في عـام 147هــ أي بعـد عامـي بعـد مقتـل محمـد وفشـل ثورتـه؛ ثانيـاً، بعـض الروايـات مصرّحـة بعـدم مشروعيـة بيعـة النـاس مـع المنصـور في نظـر مالـك، والأخـرى نجـد فيـه أنّ السـبب كان فتـواه بعـدم صحـة يمـين المكـره الـذي كان مسـتنداً لفتـوى مالـك بجـواز الخـروج مـع النفـس الزكيـة. كذلـك يمكـن كشـف الصلـة مـع روايـة حديـث يـدلّ عـلى عـدم صحـة طـلاق المكـره مـع جـواز الثـورة عـلى الخلافـة، فنجـد في بعـض الروايـات أنّ سـبب ضرب مالـك كان رأي مالـك بعـدم مشروعيـة بيعـة المنصـور ناشـئاً عـن عـدم صحـة طـلاق المكـره[3].

نجـد أنّ مالـكاً كان عـلى صلـة طيّبـة مـع بعـض المعارضـين للحكومـة العباسـية، منهـم يحيـى بـن عبـد الله(ت175هــ) أخـو محمـد[4] ومحمـد بـن جعفـر الصادق(ت203هــ)[5]، فكلاهـما قـادا ثـورةً، الأوّل ضـد الرشـيد[6] والثـاني ضـد المأمـون[7]، فيحيـى مـات بسـجن الرشـيد ومحمـد مـات في الإقامـة الجبريـة عنـد المأمـون. لقـد مـرّ في موفـق مالـك مـه ثـورة النفـس الزكيـة أنّـه كان في بدايـات حكـم المنصـور مـن صنـف المعارضـة للخلافـة العباسـية.

---

[1] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 468.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 72/ 117-120.

[3] انظر: ابن الجوزي، المنتظم: 9/ 44.

[4] انظر: أبوالفرج الإصفهاني، مقاتل الطالبيين: 389.

[5] انظر: المصدر: 440.

[6] انظر: المصدر: 389-404.

[7] انظر: المصدر: 438-441.



انقلبت علاقة مالك بالحكومة من المعارضة إلى المودة. ربما ذلك لأنّ المنصور أبدى عدم رضاه بضرب جعفر بن سليمان مالكاً وعاتبه على ذلك[1]؛ هناك روايات دالّة على أنّ المنصور في موسم من مواسم الحج قرّب مالكاً من نفسه وأهدى له هدايا[2]. أمرت الحكومة في عام 148هـ بإعلان حقّ الفتوى لمالك بن أنس[3]. كذلك أراد الخليفة أن يأمر بكتابة آراء مالك الفقهية إلى الآفاق للإختلاف الذي كان يعيشه المجتمع آنذاك مي المسائل والأحكام[4]، من هذا المنطلق أمره أن يكتب علمه إلى المهدي الذي كان ولياً للعهد[5]. جاء المهدي إلى المدينة طالباً الكتاب من مالك فقدّم له الموطأ، أمر المهدي باستنساخه والقراءة عليه وأمر له بـ 4000 دينار و 1000 دينار لابنه[6]. هذه كانت بداية علاقة طيبة بين مالك والعباسيين، بعد أن بدأت بمعارضة وضرب وألم.

استمرّت هذه العلاقة مع المهدي أيضاً؛ كان مالك موضع مشورة الخليفة[7] فكان يوصله بهدايا[8]. نقل أهل المدينة بواسطة مالك وجعله

[1] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 2/ 200-201. هذه الرواية لا تخلو من اشكال، إذ جاء فيها أنّ المنصور عزل جعفر بن سليمان في عام 148هـ الذي حج فيه. لكن هناك روايات بعزل جعفر في عام 150هـ أو في عهد المهدي في عام 164 أو 166هـ. انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 136 و 153.

[2] انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 2/ 192-193 و 195-197.

[3] ابن الجوزي، المنتظم: 8/ 257.

[4] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 468.

[5] الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/ 325.

[6] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 2/ 203.

[7] انظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 1/ 166 و 8/250.

[8] الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/ 324.

ناظـراً عـلى تقسـيم الأمـوال بـين النـاس[1]. أرسـل المهـدي ولديـه الهـارون ومـوسى كي يقـرءا عليـه، فقـرءا عليـه قـراءة الصبيـان عـلى المعلـم اجـلالاً لـه[2].

لم نعلـم شـيئاً عـن مـدى علاقـة مالـك مـع الهـادي العبـاسي، إلّا مـا مـرّ بـأنّ الخليفـة العبـاسي روى عنـه. لكـن بلغـت هـذه العلاقـة في عهـد الرشـيد أعـلى ذرواتهـا؛ فقـد أراد هـارون أن يعلّـق الموطـأ في الكعبـة ويحمـل النـاس عليـه[3]. أهـدى الرشـيد 3000 دينـار لمالـك لـشراء دار وأراد أن يأخـذه معـه إلى بغـداد، لكـن رجّـح مالـك البقـاء في المدينـة[4]. كان الرشـيد عـلى مذهـب مالـك[5]، فقـد سـمع منـه الموطـأ مـع علـماء الحجـاز والشـام والعـراق واليمـن في موسـم مـن مواسـم الحـج[6]. أرسـل ولديـه الأمـين والمأمـون كي يقـرءا عـلى مالـك وكان أصـل الموطـأ بروايـة الرشـيد في خُزانـة المصريـين[7].

عـلى ضـوء بعـض الروايـات، يبـدو أن علاقـة مالـك مـع العباسـيين تدهـورت في أواخـر عمـره. قـد اعتـزل كلٌّ مـن يحيى بـن الزبير الزبـيري(ت؟) وعبـد اللـه بـن عبـد العزيـز العُمَري(ت184هــ) في عهـد المهدي العبـاسي[8]، فقـد عاتبهـما مالـك لاعتزالهـما؛ لكـن بعـد 20 عـام قـد اعتـزل مالـك نفسـه

---

[1] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 2/ 204.

[2] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 8/ 63-64.

[3] أبونعيم الأصبهاني، حلية الأولياء: 6/ 332.

[4] ابن الأثير، المختار من مناقب الأخيار: 4/ 269-270.

[5] الدباغ، معالم الإيمان: 1/ 257.

[6] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: 2/ 206-209.

[7] السيوطي، تزيين الممالك: 95.

[8] انظر: الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش: 1/ 130.



ولـزم بيتـه[1]. كان مالـك قبـل ذلـك يحـضر الجمعـة والجماعـة، ويشـهد الجنائـز ويجلـس في المسـجد، لكـن تـرك ذلـك كلّـه ولـزم بيتـه إلى أن مـات؛ كان ربمـا كُلّـم في ذلـك فيقـول: ليـس كل واحـد يقـدر أن يتكلّـم بعـذره[2]. كان بعـد اعتزالـه يصـلّي في بيتـه الجمعـة والجماعـة[3]، هـذا ينجـم عـن مـدى تدهـور العلاقـات.

بالنظـر إلى المناقـب التـي تُذكـر لمالـك في حياتـه ومماتـه[4]، والتـي أكثرهـا حدثـت في الرؤيـا فتشـبه الأسـاطير، يمكـن أن نعـرف المكانـة الإجتماعيـة التـي حـاز عليهـا. كذلـك نجـده كان يلبـس ثيابـاً جيـاداً ويتعطّـر دائمـاً[5]، فينجـم ذلـك عـن سـعته في الـرزق والمـال؛ ذلـك يظهـر أيضـاً مـن تركتـه: بيـع مـا في منزلـه مـن بسـط ومنصـات ومخـاد بمـا يزيـد عـلى 500 دينـار، بقـي منـه بعـد وفاتـه 500 زوج مـن النعـال و 100 عمامـة، كذلـك تـرك مـن النـاض[6] 2627 دينـار و 1000 درهـم[7]. ليسـت لنـا معلومـات عـن منشـأ هـذه الأمـوال، لكـن نعلـم أنّ مالـكاً كان يقبـل الهدايـا[8]، كذلـك نعلـم مـا اسـلفنا عـن الهدايـا التـي كان يقبلهـا مـن الخلفـاء؛ فيمكـن ارتبـاط هـذا الوضـع المـادي الجيّـد بعلاقتـه مـع الحكومـة. هـذه العلاقـة لم تبقـى دون اعتراضـات، فنجـد بعـض معـاصري مالـك أو الذيـن كانـوا بعـده لم يرضـوا

[1] انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 684-685.

[2] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 468.

[3] الذهبي، تاريخ الإسلام: 11/ 326.

[4] نموذجاً لذلك، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 466.

[5] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 465.

[6] الناض: المال إذا تحوّل نقداً بعد أن كان متاعا. ابن الأثير، النهاية: 5/ 72 «نضض».

[7] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 8/ 132-133.

[8] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 8/ 133.

بهـا وأعربـوا عـن اعتراضهـم عليهـا[1].

كان مالـك يخالـف الفقـه العراقـي[2]، فـلا يتّقـي النيـل مـن أبي حنيفة(ت150هـ)[3]. كان يبـدي مخالفتـه مـع معـالم المدرسـة العراقيـة الفقهية مـن الإفتـاء بالـرأي[4] والإرجـاء في الإيمـان[5]؛ مـع ذلـك، نجـد في بعـض الروايـات عـن وفاتـه أنّـه كان يبـكي لِـما أفتـاه بالـرأي[6]. كان يتوقّـف في أمـر عـلي(عليه السلام) وعثـمان[7]، ومـن هـذا المنطلـق يمكـن تصنيفـه ممّـن كان يقـول بالإرجـاء السـياسي. كان شـديداً عـلى القدريـة، حيـث لا يـرى الصـلاة عليهـم[8] أو يقـول بكفرهـم واسـتتابتهم وفي بعـض الروايـات حتّـى قتلهـم[9].

لقـد صُنّـف مالـك بـن أنـس مـن أصحـاب الحديـث[10]. كذلـك نتمكـن مـن العثـور عـلى معتقـدات لـه يلائـم بـل ينطبـق عـلى اعتقـادات أهـل الحديـث الكلاسـيكيين، منهـا: عـدم تأويـل مـا ورد في الكتـاب والسـنة[11]،

---

[1] انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 686-687.

[2] وكيع، أخبار القضاة: 654.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: عبد الله بن أحمد، السنة: 1/ 199-200.

[4] نموذجاً لذلك، انظر: أبونعيم الأصبهاني، حلية الأولياء: 6/ 326-327.

[5] نموذجاً لذلك، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 467.

[6] ابن خلكان، وفيات الأعيان: 4/ 137-138.

[7] محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والادب: 3/ 158.

[8] انظر: مالك بن أنس، المدونة: 1/ 258 و 530.

[9] انظر: المصدر: 1/ 531.

[10] انظر: النوبختي، فرق الشيعة: 7.

[11] الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 119.



القـول بالتشـبيه دون التأويـل[1]، اثبـات الرؤيـة والقـول بالتجسـيم[2]، الإعتقـاد بالجـبر[3] والقـول بعـدم خلـق القـرآن[4].

أمّـا عـن علاقـة مالـك بـن أنـس مـع أهـل البيـت عليهم السلام، فقـد صرّح ابـن حبان(ت354هــ) أنّـه لا يصـح أثـر عـن مالـك في مـدح عـلي بـن أبي طالـب عليه السلام[5]. مـع معاصريـه مـن الأئمـة عليهم السلام، تنحـصر علاقتـه مـع الإمـام جعفـر الصـادق عليه السلام فقـد روى عنـه في الموطـأ 14 حديثـاً؛ ونظـراً إلى وفـاة الإمـام الصـادق عليه السلام في عـام 148هــ، يمكـن تقديـر روايـة مالـك عنـه عليه السلام قبـل تشـييد علاقاتـه مـع العباسـيين. في المصـادر الشـيعية-منحصراً في آثـار الشـيخ الصدوق(ت381هــ)- نجـد ثنـاء مالـك عـلى الصـادق عليه السلام وحسـن علاقتـه معـه[6].

وفقـاً لمـا اسـلفنا، نتمكـن مـن تقسـيم حيـاة مالـك بـن أنـس إلى مرحلتـين: قبـل ثـورة محمـد النفـس الزكيـة وبعدهـا. قبـل الثـورة كان مالـك مـن المعارضـة، حيـث لم يـر مشروعيـة خلافـة المنصـور؛ لكـن بعـد ذلـك وبعـد أن لاقـى العنـف في معاملتـه، تغـيرّت العلاقـات مـع العباسـيي وكتـب في كنفهـم الموطـأ، ففـي ظـلّ هـذه العلاقـات راج فقهـه وانتـشرت عقائـده. نجـد انحصـار علاقتـه مـع أهـل البيـت عليهم السلام وتحديـداً مـع الإمـام الصـادق عليه السلام في مـدة كونـه مـن جبهـة المعارضـة للخلافـة العباسـية.

[1] نموذجاً لذلك، انظر: الدارمي، الرد على الجهمية: 69-70.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 1/ 530; أبو داود، مسائل الإمام أحمد؛ رواية أبي داود أبو داود: 353.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: أبونعيم الأصبهاني، حلية الأولياء: 6/ 326.

[4] نموذجاً لذلك، انظر: أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 1/ 530.

[5] ابن حبان، المجروحين: 1/ 258.

[6] نموذجاً لذلك، انظر: الصدوق، الأمالي: 169 و 542-543.

عبد الله بن وهب(ت197هـ):

هـو عبـد اللـه بـن وهـب بـن مسـلم المـصري، الفهـري القـرشي بالـولاء. كان ولاء جـدّه الـذي كان بربريـاً[1]، لريحانـة مـولاة عبـد الرحمـن بـن يزيـد بـن أنـس الفهـري[2]؛ قيـل عـن ابـن وهـب أنّـه كان يعـرّف نفسـه بالأنصـاري ويكتـب الشـهادة في الصكـوك بذلـك[3]. وُلـد عبـد اللـه عـام 125هــ في مـصر وتُـوفيّ عـام 197هــ هنـاك[4].

طلـب العلـم وعمـره 17 عامـاً[5]. كان السـبب في طلبـه العلـم سـؤالٌ بـدى لـه في خلـق عيـسى بـن مريـم(عليه السلام)، فبنصيحـة شـيخٍ اتّجـه إلى طلـب العلـم[6]. جـاء إلى المدينـة عـام 148هــ ولـزم مالكاً(ت179هــ) 20 سـنة[7]. في سـنّ 22 عـام قـد أكـثر مـن الحديـث حيـث تحـيرّ فيـه، فـكان يعـرض حديثـه عـلى مالـك والليـث بـن سـعد(ت175هـ)[8]. قـد روى عـن مالـك الموطـأ، فكانـت روايتـه يزيـد عـن كلّ مـن رواه[9]. كان مالـك يجلّـه ويكتـب لـه: «إلى عبـد اللـه بـن وهـب مفتـي أهـل مـصر» أو «الفقيـه»، ولم يكتـب بذلـك إلى غـيره؛ قـد نعتـه مالـك بـ»الإمـام» و»الفقيـه»[10]. كان ابـن وهـب يُعـرف بأنّـه

[1] البربري نسبة إلى «البربر» وهي ناحية كبيرة من بلاد المغرب. راجع: السمعاني، الأنساب: 2/ 130.

[2] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 7/ 359.

[3] القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 229.

[4] انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ: 1/ 185.

[5] الذهبي، تاريخ الإسلام: 13/ 265.

[6] ابن عبدالبر، جامع بيان العلم: 42-43.

[7] انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 230.

[8] القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 230 و 236.

[9] ابن النديم، الفهرست: 281.

[10] انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 230-231.



أعلـم النـاس بـرأي مالـك واعلـم أصحابـه بالسـنن والآثـار واثبتهـم فيـه[1]. كان أهـل المدينـة إذا اختلفـوا في رأي مالـك، انتظـروا قـدوم عبـد اللـه بـن وهـب فيأخـذون رأيـه[2].

عنـي ابـن وهـب بجمـع مـا رواه أهـل الحجـاز ومـصر، وأقـدم عـلى تأليـف ذلـك[3]. سـمع مـن 360 أو 370 شـيخ، منهـم أكـثر مـن 20 شـخص مـن أصحـاب الزهري(ت124هــ)[4]. مـن شـيوخه مالـك بـن أنـس، الليـث بـن سـعد، يونـس بـن يزيـد الأيلي(ت159هــ)، ابـن جريج(ت150هـ)، سـفيان الثوري(ت164هــ) وسـفيان بـن عيينة(ت198هــ)؛ كذلـك روى عنـه الليـث- وهـو مـن شـيوخه- وخلـق غـيره[5]. لـه حديـث كثير، قيـل أنّ لـه بـين 30ألـف و120ألـف حديـث[6].

مـع أنّـه كان سيّء الأخذ[7] أو كان يتسـاهل في السـماع والأخـذ[8]، وكذلك كان يدلّـس[9]، لكنّهـم اتفقـوا عـلى وثاقتـه[10]. هـذه الأمـور ناشـئة عـن روايـات تبـيّن سـلوكه في أخـذ الحديـث؛ نجـد أنّـه كان يـأتي بكتـب عَرَضهـا غـيره

---

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 232-233.

[2] القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 231.

[3] الذهبي، سير أعلام النبلاء: 9/ 233.

[4] انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 230.

[5] انظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب: 6/ 71-72.

[6] انظر: الهاشمي، «أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية؛ مع تحقيق كتابه الضعفاء وأجوبته على أسئلة البرذعي»: 3/ 897.

[7] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 2/ 183.

[8] القاضي عياض، ترتيب المدارك: 3/ 233 و 240.

[9] ابن سعد، الطبقات الكبرى: 7/ 359.

[10] انظر: المزي، تهذيب الكمال16/ 282-285.

على سفيان بن عيينة ويستجيز لروايته[1]، أو أنّه كان ينام في مجلس ابن عيينة ثمّ يأخذ الكتب فيكتبها[2]. كان ابن وهب يتساهل في المشايخ فيروي عن الضعفاء[3]، كما أنّه روى عن ابن جريج ما لم يروِه غيره[4].

لم نعلم عن حياة عبد الله بن وهب السياسية والإجتماعية، وذلك ربما بسبب سكناه في مصر وبُعده عن مركز البلاد الإسلامية. المعلومة الوحيدة التي نعلمها هو أنّ الخليفة دعى ابن وهب إلى قضاء مصر، فجنّن نفسه فتغيّب أو لزم بيته[5]؛ هذا ينجم عن مدى مكانته العلمية في بلاد مصر.

لم نعلم من هو الخليفة الذي دعاه لتولّي منصب القضاء. هناك رواية عن عرض القضاء له من قِبَل يحيى بن خالد البرمكي(ت190هـ)، لكنّ ابن وهب كتب إليه أنّه أخذ العلم كي يحشر مع العلماء لا مع القضاة[6]؛ يبدو أنّ ذلك كان في حوالي عام 176هـ الذي يحيى بن خالد تولّى أمور مصر[7]. لم يكن هناك اجبار أو معاقبة على امتناع عبد الله. في رواية أخرى نجد أنّ عبّاد بن محمد(ت198هـ) أمير مصر، قد دعى ابن وهب إلى تولّي القضاء؛ امتناع عبد الله من ذلك سبّب له بعض المتاعب حيث إنّ عبّاداً قد هدم دار بعض ذويه، فإثر ذلك اختفى ابن

[1] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 2/ 183.

[2] الفسوي، المعرفة والتاريخ: 2/ 183-184.

[3] ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 5/ 336.

[4] العسقلاني، تهذيب التهذيب: 2/ 73.

[5] ابن الجوزي، المنتظم: 10/ 41.

[6] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 54/ 190.

[7] انظر: يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 2/ 80.



وهب[1]؛ فيبدو أنّ الروايات التي فيها التجنّن والإختفاء تشير إلى هذه القضية. كان عبّاد قد عُيّن والياً لمصر من قِبَل المأمون(حكم 198-218هـ) في عام 196هـ، في عهد حُكم الأمين(حكم 193-198هـ)[2]؛ من هذا المنطلق يُحتمل أن يكون امتناع عبد الله بن وهب عن تولّي منصب القضاء بسبب عدم مشروعية ولاية عبّاد في نظره[3].

لم نجد ارتباطاً بين عبد الله بن وهب وأهل البيت عليهم السلام. هناك حديث في بعض المصادر الشيعية عن ابن وهب عن الإمام الصادق عليه السلام[4]، لكن لا يبدو الرواي يكون ابن وهب المصري؛ إذ لم يُذكر جعفر بن محمد عليه السلام من ضمن شيوخ عبد الله بن وهب، كذلك وقت قدوم ابن وهب المدينة كان عام 148هـ وهو عام وفاة الإمام الصادق عليه السلام فيُستبعد ملاقاته معه عليه السلام والرواية عنه. يوجد روايات من طرق عامية في آثار الشيخ الصدوق(ت381هـ) عن عبد الله بن وهب المصري[5].

على أنّنا لا نعلم عن حياة ابن وهب الإجتماعية، كذلك لم نعلم كثيراً عن مواقفه الكلامية؛ لكنّنا بالمراجعة إلى الأحاديث التي رُويت عن طريقه نتمكّن من تحصيل ذلك. نجد في بعض رواياته عن مخالفته مع أهل القدر[6]، كما نتمكن من العثور على روايات تدلّنا إلى أنّ عبد الله كان من أهل الحديث فيعتقد بمعتقداتهم؛ فمن خلال ذلك نجد

[1] الذهبي، تاريخ الإسلام: 13/ 268.

[2] انظر: يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 2/ 153-154.

[3] هذا لأنّ المأمون قد عينّ عبّاد بن محمد طغياناً على أخيه الأمين الذي كان خليفة، كما أنّه عبّاد قد قُتل بأمر الأمين في عام 198هـ.

[4] الصدوق، من لايحضره الفقيه: 4/ 398.

[5] انظر: الصدوق، الأمالي: 66.

[6] نموذجاً لذلك، انظر: أبو داود، سنن أبي داود: 4/ 230.

أنّـه كان يـرى التجسـيم[1] ويخالـف الإرجـاء في الإيمـان[2]، كذلـك كان يعتقـد بالجـبر[3] حيـث إنّـه ألّـف كتابـاً باسـم القـدر ومـا ورد في ذلـك مـن الآثـار، فالعقيـدة الجبريـة واضحـة فيـه[4].

وفقـاً لمـا أسـلفنا، وللغمـوض الحاكـم على حيـاة ابـن وهـب الإجتماعية والسياسـية، لم نتمكّـن مـن تحديـد اتجاهـه السـياسي. معلوماتنـا تنحـصر بمسـلكه في روايـة الأحاديـث وبعـض معتقداتـه.

تحليل الإسناد:

بالنظـر إلى المعلومـات المتقدمـة عـن حيـاة ابن شـهاب االزهـري والذين رووا عنـه، يمُكـن أن نخمّـن وقـت تحديـث ابـن شـهاب بهـذا الحديـث في عـصر هشـام بـن عبـد الملـك، أي بـين عامـي 105-125هــ. إذ كان معمـر بـن راشـد قـد روى عـن الزهـري في أواخـر عمـره، مالـك بـن أنـس روي عنـه بعـد عـام 108هــ، كذلـك أخـذ يونـس بـن يزيـد عنـه في الأيلـة التـي كان يـتردد إليهـا ابـن شـهاب في عهـد هشـام.

وفقـاً لمـا أسـلفنا عـن حيـاة الـرواة الذيـن وقعـوا ضمـن الحلقـات المشـتركة الفرعيـة، الذيـن اغلبهـم ضمـن الـرواة المباشريـن عـن الزهـري، وجدنـا أنّـه لم يكـن هنـاك أيّ شـك في روايتهـم هـذه الحديـث عنـه[5]. لكـن يجـب علينـا تمحيـص الإسـناد مـن أسـامة بـن زيـد إلى الزهـري. في تمحيـص

[1] نموذجاً لذلك، انظر: البخاري، صحيح البخاري: 8/ 108 و 9/ 116.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: البخاري، صحيح البخاري: 7/ 104.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: البخاري، خلق أفعال العباد: 71.

[4] انظر: عبد الله بن وهب، القدر.

[5] فهنا يمكن القول أنّنا نوافق دعوى شاخت في كون الإسناد بعد الحلقة المشتركة إسناد حقيقي غير مزور.

هـذا الإسـناد سـنقدم عـلى البحـث في المصـادر الحديثيـة التـي في متنـاول أيدينـا الإسـناد مـن أسـامة إلى الزهـري. سـيكون بحثنـا جاريـاً في المصـادر القـرون الثلاثـة الأولى الهجريـة[1]. الـذي نبحـث عنـه هنـا، مـدى تنـوع الأحاديـث التـي رُويـت بإسـناد حديـث منـع إرث المسـلم مـن الكافـر الـذي فيـه إشـارة إلى كفـر أبي طالـب(عليه السلام). مهـما كان التنـوع في الإسـناد أكـثر، كان الإسـناد أبعـد عـن التزويـر. في المرحلـة الثانيـة سـنقدم عـلى دراسـة حـول مـا رواه الزهـري عـن الإمـام السـجاد(عليه السلام) مرسـلاً، فبذلـك نبحـث عـن إسـناد الأحاديـث التـي هـي موضـوع هـذه الدراسـة في قسـميه الأول والثـاني، تاركي القسـم الثالـث، إذ بموجـب كونـه حديثـاً واحـداً فقـط نغـض انظـر عنـه.

القسـم الأول: عندمـا نبحـث عـن إسـناد أحاديـث هـذا القسـم في المصـادر الحديثيـة، نجـد الموضـوع واحـداً في كلّهـا؛ الموضـوع هـو عـدم وراثـة المسـلم مـن الكافـر. إضافـة إلى الأحاديـث التـي فيهـا اشـارة إلى نفـي ايمـان أبي طالـب(عليه السلام) التـي أشرنـا إليـه تفصيـلاً، هنـاك أحاديـث مختلفـة في الألفـاظ. بعضهـا فيـه مـا جـاء عـن النبـي(صلى الله عليه وآله) حـين سُـئل عـن مـكان نزولـه في مكـة[2]، وأخـرى مقتـصرة عـلى محـل الشـاهد وهـو «لا يـرث المسـلم مـن الكافـر»[3]. يوجـد بعـض الأحاديـث مختلفـاً في اللفـظ متحـداً في المعنـى وهـو «لا يتـوارث أهـل ملّتـين[4]» أو «لا تتـوارث الملّتـان المختلفـان[5]». هنـاك حديـث واحـد في الديـات بهـذا الإسـناد في ديـة المعاهـد، ومضمونـه أنّ

[1] لا شك أنّ البحث في المصادر الحديثية نظراً إلى الى المصادر المتاحة لنا لن تكون كاملاً، إذ هناك الكثير من المصادر إما لم تخرج إلى النور بعد وإما ليست متاحة في وقت الحالي. فإنّا نقرّ بعدم كون بحثنا في الأسانيد بحثاً شاملاً بما للكلمة من معنى.

[2] نموذجاً لذلك، انظر: الصنعاني، المصنف، 6/ 14.

[3] نموذجاً لذلك، انظر: مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، 2/ 519.

[4] ابن أبي شيبة، المصنف، 6/ 283.

[5] سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، 1/ 84.

رسـول اللـهﷺ جعـل ديـة المعاهـد كدية المسـلم ألـف دينـار[1]. فمجمـوع الأحاديـث التـي وصلنـا إليـه كان 51 حديثـاً.

القسـم الثـاني: في هـذا القسـم مـن الأحاديـث، نبحـث عـن مرويـات ابـن شـهاب الزهـري عـن عـلي بـن الحسـينعليه السلام مرسـلاً، إذ في أحاديـث هـذا القسـم قـد روى ابـن شـهاب عـن سبب تـرك نصيب بنـي هاشـم من الشّـعب عـن السـجادعليه السلام. هـذا القسـم يختلـف عـن القسـم الأول في الإسـناد؛ فهنـاك أحاديــث كثـيرة رواه ابــن شــهاب عــن عــلي بــن الحسـينعليه السلام بمختلـف الموضوعـات، فبعضهـا عـن حيـاة رسـول اللـهﷺ والقضايـا المرتبطـة بهـا، وأخـرى عـن حسـن الخلـق وغـيره مـن الموضوعـات[2]، يربـو عددهـا عـن 46 حديثـاً. النقطـة الملفتـة للنظـر في إسـناد هـذه الأحاديـث، كـون روايـة اكثرهـا في أواخـر عمـر ابـن شـهاب. نجـد السـهم الوافـر في روايـة هـذه الأحاديـث لمالـك بـن أنـس ومعمـر بـن راشـد، حيـث قـد روى الأول 16 حديثـاً والثـاني 12، كلا الراويـين قـد رووا عـن ابـن شـهاب في أواخـر عمـره. نجـد في أحاديـث منـع إرث مسـلم مـن الكافـر كذلـك، اكـثر مـن رواهـا هـما مالـك و معمـر.

إنّ دراسـة الإسـناد والبحـث عنهـا في هـذه الأحاديـث، لم تعطنـا دليـلاً قويّـاً ومقنعـاً عـلى وقـوع الجعـل والتزويـر فيهـا؛ كـما أنّنـا بالنظـر إلى المصنفـات التـي وصلـت إلينـا لا نتمكّـن أن نجـزم بذلـك جزمـاً مبنيّـاً عـلى الأسـس العلميـة. لكـن ومـع كلّ ذلـك، وبالنظـر إلى وقـت روايـة ونـشر هـذه الأحاديـث في فـترة بـين عامـي 105-125هــ، أي بفاصـل زمنـي أكـثر مـن 10 سـنوات عـن وفـاة الإمـام السـجاد، يجعـل أمـر روايـة هـذه الأحاديـث مريبـاً. يكـون الريـب فيهـا أكـثر عندمـا نجـد أنّ بـين رواة الذيـن لهـم الـدور الأهـم

[1] الشيباني، الديات، 47.

[2] معمر بن راشد، جامع معمر بن راشد، 11/ 33 و 307.

في نقـل هـذه الأحاديـث عـن ابـن شـهاب، هـم الذيـن رووا ذلـك في أواخـر عمـره؛ أي في حقبـة شـاهدت كثـيراً مـن تحـركات الطالبيـين ضـد الحكومـة الأمويـة.

النتيجة:

بعـد أن عرفنـا شـخصية الـرواة الذيـن وقعـوا في الحلقـات المشـتركة الأصليـة والفرعيـة، وبعـد تحليـل المـتن والإسـناد للأحاديـث السـابقة، نتمكّـن مـن تقديـم بعـض النتائـج، معترفـين بـأنّ مـا مـرّ لم يوضّـح لنـا صـورة واضحـة بعـد.

مـمّا يمكـن أن نشـاهد في مـتن الأحاديـث، هـو إضافـة قيـد توضيحـي يغـيّر مسـار الإسـتفادة مـن حكـمٍ شرعـي. حـين نجـد إضافـة فقـرة مشـيرة إلى عـدم إيمـان أبي طالـب عليه السلام في مسـألة إرث المسـلم مـن الكافـر، يكـون التسـاؤل عـن النيـات الكامنـة وراء ذلـك طبيعيـاً. وجدنـا أنّ هـذا القيـد قـد أُضيـف مـن قِبَـل ابـن شـهاب الزهـري، الـذي هـو بمنزلـة القطـب في رحـى أسـانيد هـذه الأحاديـث. بالنظـر إلى تحليـل إسـناد الأحاديـث بنوعيهـا الأول والثـاني، نجـد التنـوع الموضوعـي في النـوع الأول معدومـاً وفي النـوع الثـاني مشـكوكاً. الشـك في التنـوع الموضوعـي في النـوع الثـاني ناشـئ عـن الفاصـل الزمنـي بـين وفـاة الإمـام السـجاد عليه السلام ووقـت روايـة الحديـث مـن قِبَـل الزهـري إلى تلامذتـه، في وقـت قـد شـهدت البـلاد الإسـلامية ثـورات مـن قِبَـل الطالبيـين منهـم زيـد بـن عـلي(ت 122هــ).

كلّ هـذه الشـكوك تتزايـد حـين نعـرف أنّ معظـم المؤثّريـن في انتشـار هـذا الحديـث بنوعيـه، كان لهـم صلـة طيبـة مـع الجهـة الحاكمـة، سـواء كان الحاكـم أمويـاً أم عباسـياً. الوجـه المشـترك في كلا الجهتـين السـعي نحـو كبـت الثـورات المقامـة مـن قِبَـل الطالبيـين. تـزداد هـذه الشـكوك حـين نـرى

كيفيــة تعامــل ألمــع اســم في أســانيد هــذه الأحاديــث، مــع الأمويــين؛ نجــد ابــن شــهاب الزهــري في ســجلّ التاريــخ جنديــاً لبنــي أميــة تــارة، وأخــرى مستشــاراً في كتــم الأحاديــث.

لا شــكّ أنّ الجــزم بتزويــر هــذا الحديــث أمــر بعيــد المنــال، بــل غــير ممكــن وفقــاً للمعايــير العلميــة، لكــن بالنظــر إلى مجمــوع الشــواهد والقرائــن التــي مــرّت الإشــارة إليهــا في طيّــات البحــث، يحــقّ لنا الشــك في صحــة ذلك. هــذه الشــكوك تــزداد قربــاً إلى وادي اليقــين حــين تكتمــل صــورة عامة مــن رواة الأحاديــث النافيــة لإيمــان أبي طالــب عليه السلام والأجــواء السياســية والفكريــة التــي عاشــوها؛ فحينئــذ، وإن كان مســألة إيمــان أبي طالــب عليه السلام مدخــلاً إلى الخــوض في كيفيــة نشــأة الحديــث الســني، لكــن ســيوضّح لنــا مــدى تأثــير الأهــداف السياســية والكلاميــة عــلى الأحاديــث.

المصادر:

1. آقا بزرك الطهراني. الذريعة إلى تصانيف الشيعة. 26 ج. ط ٣. لبنان-بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٣.
2. آقايى، سيدعلى. «پديده ى حلقه ى مشترک در سندهاى روايات: تبيين و تحليل.» مطالعات تاريخ اسلام ، ج 7، ش 2 (١٣٨٩)، ص 25-52.
3. أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. البصائر والذخائر. 10 ج. لبنان-بيروت: دار صادر، ١٤١٩.
4. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. 4 ج. لبنان-بيروت: المكتبة العصرية، بلا تا.
5. مسائل الإمام أحمد؛ رواية أبي داود السجستاني. 1 ج. ط ١. مصر: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٩.
6. أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو. تاريخ أبي زرعة الدمشقي. 1 ج. سوريا-دمشق: مجمع اللغة العربية، بلا تا.
7. الفوائد المعللة؛ الجزء الأول والثاني من حديثه. 1 ج. ط ١. الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، ٢٠٠٣.
8. أبو مخرمة، الطيب بن عبد الله. قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر. 6 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار المنهاج، ١٤٢٨.
9. أبوالفرج الإصفهاني، علي بن حسين. الأغاني. 25 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥.
10. مقاتل الطالبيين. 1 ج. ط ٣. لبنان-بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٩.
11. أبونعيم الأصبهاني، أحمد بن عبدالله. معرفة الصحابة. 5 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤٢٢.
12. حلية الأولياء و طبقات الأصفياء. 11 ج. ط ١. مصر-القاهرة: دار أم القرى، بي‌تا.
13. أحمد بن حنبل. فضائل الصحابة. 2 ج. ط ١. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣.
14. من كلام أحمد بن حنبل في علل الحديث ومعرفة الرجال. 1 ج. ط ١. السعودية-الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٩.
15. مسند أحمد. 45 ج. ط ١. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١.
16. العلل ومعرفة الرجال. 3 ج. ط ٢. السعودية- الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢.
17. سؤالات الأثرم (من سؤالات أبي بكر أحمد بن محمد بن هانئ الأثرم أبا

عبـد اللـه أحمـد بـن محمـد بـن حنبـل). 1 ج. لبنان-بـيروت: دار البشـائر الإسـلامية، ٢٠٠٤.

18. ابـن أبي الحديـد، عبدالحميـد بـن هبـة اللـه. شرح نهـج البلاغـة. 10 ج. ط ١. إيـران- قـم: مكتبـة آية اللـه المرعـشي النجفـي، ١٤٠٤.
19. ابـن أبي حاتـم، عبـد الرحمـن بـن محمـد. العلـل. 7 ج. بـلا مـك: مطابـع الحميـضي، ٢٠٠٦.
20. ابـن أبي خيثمـة، أحمـد. التاريـخ الكبـير؛ المعـروف بتاريـخ ابـن أبي خيثمة-السـفر الثالـث. 4 ج. ط ١. مصر-القاهـرة: الفـاروق الحديثـة، ٢٠٠٦.
21. التاريـخ الكبـير؛ المعـروف بتاريـخ ابـن أبي خيثمة-السـفر الثـاني. 2 ج. ط ١. مـصر- القاهـرة: الفاروق الحديثـة، ٢٠٠٦.
22. ابـن أبي شـيبة، عبـد اللـه. المصنـف في الأحاديـث والآثـار. 7 ج. ط ١. السـعودية- الريـاض: مكتبـة الرشـيد، ١٤٠٩.
23. مسند ابن أبي شيبة. 2 ج. ط ١. السعودية- الرياض: دار الوطن، ١٩٩٧.
24. ابن أعثم الكوفي، أحمد. الفتوح. 9 ج. ط ١. لبنان - بيروت: دار الأضواء، ١٤١١.
25. ابـن الأثـير، عـلي بـن محمـد. الكامـل في التاريـخ. 13 ج. لبنان-بـيروت: دار صـادر، ١٣٨٥.
26. أسد الغابة في معرفة الصحابة. 6 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩.
27. اللباب في تهذيب الأنساب. 3 ج. ط ٣. لبنان-بيروت: دار صادر، ١٤١٤.
28. ابـن الأثـير، مبـارك بـن محمـد. النهايـة في غريـب الحديـث والأثـر. 5 ج. ط ٤. ايـران- قـم: اسـماعيليان، ١٣٦٧.
29. المختـار مـن مناقـب الأخيـار. 6 ج. ط ١. الإمارات-العـين: مركـز زايـد للـتراث و التاريـخ، ١٤٢٤.
30. ابـن الجـوزي، عبـد الرحمـن بـن عـلي. الضعفـاء والمتروكـون. 3 ج. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ١٤٠٦.
31. المنتظـم في تاريـخ الأمـم والملـوك. 19 ج. ط ١. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ١٤١٢.
32. شـذور العقـود في تاريـخ العهـود. 1 ج. بـلا مـك: مركـز نجيبويـه للمخطوطـات و خدمـة الـتراث، ١٤٢٨.
33. ابـن الجـوزي، عبدالرحمـن بـن عـلي. صفـة الصفـوة. 4 ج. ط ٣. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، منشـورات محمـد عـلي بيضـون، ١٤٢٣.
34. ابـن العـماد، عبـد الحـي بـن أحمـد. شـذرات الذهـب في أخبـار مـن ذهـب. 11 ج.



ط ١. سوريا-دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦.

35. ابن الفراء، محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. 1 ج. لبنان-بيروت: دار الفكر، ١٤١٤.

36. ابن الكلبي، هشام بن محمد. جمهرة النسب. 1 ج. ط ١. بلا مك: عالم الكتب، ١٤٠٧.

37. ابن المبارك، عبد الله. الزهد والرقائق. 1 ج. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تا.

38. مسند الإمام عبد الله بن المبارك. 1 ج. ط ١. السعودية- الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٧.

39. ابن المديني، علي بن عبد الله. العلل. 1 ج. ط ٢. لبنان-بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠.

40. سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة. 1 ج. ط ١. السعودية- الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤.

41. ابن النديم، محمد بن اسحاق. الفهرست. 1 ج. ط ١. لبنان - بيروت: دار المعرفة، بلا تا.

42. ابن حبان، أبو حاتم محمد البستي. الثقات. 9 ج. ط ١. الهند-حيدر آباد: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٣٩٣.

43. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. 3 ج. ط ١. سوريا-حلب: دار الوعي، ١٣٩٦.

44. ابن حبان، محمد. تاريخ الصحابة الذين روي عنهم الأخبار. 1 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤٠٨.

45. ابن حبيب، محمد. المحبر. 1 ج. ط ١. لبنان - بيروت: دار الآفاق الجديدة، بلا تا.

46. ابن حزم، علي بن أحمد. جمهرة أنساب العرب. 1 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

47. ابن حمدون، محمد بن الحسن. التذكرة الحمدونية. 10 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار صادر، ١٤١٧.

48. ابن حيون، نعمان بن محمد. دعائم الإسلام. 2 ج. ط ٢. ايران- قم: موسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٣٨٥.

49. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ و الخبر فى تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر). 8 ج. ط ٢.

لبنان-بـيروت: دار الفكـر، ١٤٠٨.

50. ابـن خلـكان، أحمـد بـن محمـد. وفيـات الأعيـان وأنبـاء أبنـاء الزمـان. 8 ج. ط ١. لبنان-بـيروت: دار الفكـر، بـلا تـا.

51. ابـن داود، حسـن بـن عـلي. الرجـال. 1 ج. ط ١. ايران-طهـران: جامعـة طهـران، ١٣٤٢.

52. ابـن راهويـه، اسـحاق بـن ابراهيـم. مسـند اسـحاق بـن راهويـه. 5 ج. ط ١. السـعودية-المدينة المنـورة: مكتبة الإيمـان، ١٩٩١.

53. ابـن زنجويـه، حميـد بـن مخلـد. الأمـوال. 3 ج. السـعودية: مركـز الملـك فيصـل للبحـوث والدراسـات الإسـلامية، ١٤٠٦.

54. ابـن سـعد، محمـد. الطبقـات الكـبرى. 9 ج. ط ١. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ١٤١٠.

55. الطبقـات الكـبرى(الطبقـة الخامسـة مـن الصحابـة). 2 ج. ط ١. السـعودية- الطائـف: مكتبـة الصديـق، بی‌تـا.

56. ابن شاهين. تاريخ أسماء الثقات. 1 ج. ط ١. الكويت: الدار السلفية، ١٠٤.

57. تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين. 1 ج. ط ١. بلا مك: بلا إسم، ١٩٨٩.

58. ابـن شـهر آشـوب، محمـد بـن عـلي. مناقـب آل أبي طالـب عليهـم السـلام. 4 ج. ط ١. إيران-قـم: علامـه، ١٣٧٩.

59. ابـن طيفـور، أحمـد بـن ابـى طاهـر. بلاغـات النسـاء. 1 ج. مصر-القاهـرة: مطبعـة مدرسـة والـدة عبـاس الأول، ١٣٢٦.

60. ابـن عبـد الـبر، يوسـف بـن عبـد اللـه. الإسـتيعاب في معرفـة الأصحـاب. 4 ج. ط ١. لبنان-بـيروت: دار الجيـل، ١٤١٢.

61. يوسـف بـن عبداللـه. جامـع بيـان العلـم وفضلـه. 1 ج. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ١٤٢١.

62. ابـن عبـد الحكـم، عبـد الرحمـن بـن عبـد اللـه. فتـوح مـصر والمغـرب. 1 ج. بـلا مـك: مكتبـة الثقافـة الدينيـة، ١٤١٥.

63. ابـن عبـد ربـه، احمـد بـن محمـد. العقـد الفريـد. 9 ج. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ١٤٠٧.

64. ابـن عـدي، أبـو أحمـد. الكامـل في ضعفـاء الرجـال. 9 ج. ط ١. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ١٩٩٧.

65. ابـن عسـاكر، عـلي بـن الحسـن. تاريـخ مدينـة دمشـق. 80 ج. ط ١. لبنان-بـيروت: دار الفكـر، ١٤١٥.



66. ابـن قتيبـة، عبـد اللـه بـن مسـلم. الإمامـة والسياسـة المعـروف بتاريـخ الخلفـاء. 2 ج. ط ١. لبنـان - بـيروت: دار الأضـواء، ١٤١٠.

67. المعارف. 1 ج. ط ٢. مصر-القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

68. ابـن قنفـذ، أحمـد بـن حسـن. الوفيـات. 1 ج. ط ٤. لبنان-بـيروت: دار الآفـاق الجديـدة، ١٤٠٣.

69. ابـن كثـير، اسـماعيل بـن عمـر. اختصـار علـوم الحديـث. 1 ج. ط ٢. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، بـلا تـا.

70. البداية و النهاية. 15 ج. لبنان-بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧.

71. ابـن ماجـة، محمـد بـن يزيـد. سـنن ابـن ماجـة. 5 ج. ط ١. بـلا مـك: دار الرسـالة العالميـة، ١٤٣٠.

72. ابـن معـين، يحيـى. تاريـخ ابـن معـين بروايـة الدارمـي. 1 ج. سوريا-دمشـق: دار المأمـون للـتراث، بـلا تـا.

73. تاريـخ ابـن معـين بروايـة الـدوري. 4 ج. ط ١. السـعودية-مكة المكرمـة: مركـز البحث العلمـي وإحياء الإسـلامي، ١٩٧٩.

74. سـؤالات ابـن الجنيـد لأبي زكريـا يحيـى بـن معـين. 1 ج. ط ١. السـعودية-المدينة المنـورة: مكتبـة الـدار، ١٩٨٨.

75. مـن كلام يحيـى بـن معـين في الرجـال بروايـة طهـمان. 1 ج. سوريا-دمشـق: دار المأمـون للـتراث، بـلا تـا.

76. ابـن منـدة الأصبهـاني، محمـد بـن اسـحاق. كتـاب الإيمـان. 1 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتـب العلميـة، منشـورات محمـد علي بيضـون، ١٤٢٢.

77. ابن هشام، عبدالملك. السيرة النبوية. 2 ج. لبنان-بيروت: دار المعرفة، بلا تا.

78. الأزرقـي، محمـد بـن عبـد اللـه. أخبـار مكـة ومـا جـاء فيهـا مـن الآثـار. 2 ج. لبنـان-بـيروت: دار الأندلـس، بـلا تا.

79. الأشـعري القمـي، سـعد بـن عبـد اللـه. المقـالات والفـرق. 1 ج. إيران-طهـران: عطـائي، ١٣٤١.

80. الأعظمـي، محمـد مصطفـى. دراسـات في تاريـخ الحديـث النبـوي وتاريـخ تدوينـه. 2 ج. بـلا مـك: المكتـب الإسـلامي، ١٩٨٠.

81. الأمينـي، عبـد الحسـين. الغديـر في الكتـاب والسـنة والأدب. 11 ج. ط ١. ايـران- قـم: مركـز الغدير للدراسـات الإسـلامية، ١٤١٦.

82. الإربـلي، عـلي بـن عيـسى. كشـف الغمـة في معرفـة الأئمـة. 2 ج. ط ١. ايران-تبريـز: بنـي هاشـمي، ١٣٨١.

83. البخاري، محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. 8 ج. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، بلا تا.

84. خلق أفعال العباد. 1 ج. السعودية- الرياض: دار المعارف، بلا تا.

85. التاريخ الصغير. 2 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦.

86. صحيح البخاري. 9 ج. بلا مك: دار طوق النجاة، ١٤٢٢.

87. البزار، أحمد بن عمرو. البحر الزخار. 18 ج. ط ١. السعودية-المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩.

88. البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. 13 ج. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨.

89. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الإيمان. 1 ج. لبنان-بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٣.

90. البلاذري، أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. 13 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الفكر، ١٤١٧.

91. فتوح البلدان. 1 ج. لبنان-بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨.

92. البلخي، عبد الله بن أحمد. كتاب المقالات ومعه عين المسائل والجوابات. 1 ج. ط ١. تركيا/الأردن: KURAMER/دار الفتح، ٢٠١٨.

93. البلخي، عبد الله بن أحمد، القاضي عبد الجبار، و الحاكم الجشمي. فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة. 1 ج. ط ١. لبنان-بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية/دار الفارابي، ٢٠١٧.

94. البيهقي، أحمد بن حسين. السنن الكبرى. 10 ج. لبنان-بيروت: دار الفكر، بلاتا.

95. الأسماء والصفات. 1 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الجيل، ١٤١٧.

96. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. 7 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

97. البيهقي، ابراهيم بن محمد. المحاسن والمَساوي. 1 ج. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠.

98. الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير. 6 ج. لبنان-بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.

99. التستري، محمد تقي. قاموس الرجال. 12 ج. ط ٢. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠.

100. التيمي، يحيى بن سلام. تفسير يحيى بن سلام. 2 ج. ط ١. لبنان - بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤٢٥.



101. الثقفي، إبراهيم بن محمد. الغارات. 2 ج. ط ١. إيران-قم: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠.

102. الجندي، محمد بن يوسف. السلوك في طبقات العلماء والملوك. 1 ج. ط ١. اليمن-صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٤١٤.

103. الجوهري، أحمد بن عبد العزيز. مقتضب الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر. 1 ج. ط ١. ايران- قم: انتشارات طباطبائي، بلا تا.

104. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين. 4 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١.

105. الحر العاملي، محمد بن حسن. وسائل الشيعة. 30 ج. ط ١. إيران-قم: موسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤٠٩.

106. الحسيني، محمد بن علي. التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة. 4 ج. ط ١. مصر-القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨.

107. الحلي، حسن بن يوسف. رجال العلامة الحلي. 1 ج. ط ٢. العراق-النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦١.

108. الحموي، ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. 7 ج. ط ٢. لبنان - بيروت: دار صادر، ١٩٩٥.

109. الخاقاني، محمدرضا. «التيار الفكري الداعم لنفي إيمان أبي طالب؛ طريق ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب في المصادر القرون الثلاث الأولى أنموذجاً.» العقيدة، ش 21 (٢٠٢٠)، ص 99-138.

110. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. تاريخ بغداد. 24 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤١٧.

111. الخوئي، أبوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة. 24 ج. ط ٥. بلا مك: بلا إسم، ١٤١٣.

112. الدار قطني، علي بن عمر. المؤتلف والمختلف. 5 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار المغرب الإسلامي، ١٤٠٦.

113. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي. 4 ج. ط ١. السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤١٢.

114. الدارمي، عثمان بن سعيد. الرد على الجهمية. 1 ج. ط ١. مصر-القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠١٠.

115. النقض (نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عزوجل من التوحيد). 1 ج. ط ١. مصر-القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.



116. الداوودي، أحمد بن نصر. الأموال. 1 ج. مصر-القاهرة: دار السلام، ١٤٢٧.

117. الدباغ، عبد الرحمن بن محمد. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. 5 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤٢٦.

118. الدينوري، أحمد بن داود. الأخبار الطوال. 1 ج. إيران-قم: الشريف الرضي، ١٣٦٨.

119. الذهبي، محمد بن أحمد. تذكرة الحفاظ. 4 ج. لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تا.

120. ميزان الإعتدال. 4 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٢.

121. الإعلام بوفيات الأعلام. 2 ج. ط ١. لبنان-بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٣.

122. الكاشف في معرفة من له رواية في كتب الستة. 2 ج. ط ١. السعودية-جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامية-مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣.

123. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. 52 ج. ط ٢. لبنان-بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٣.

124. سير أعلام النبلاء. 23 ج. ط ٩. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣.

125. المغني في الضعفاء. 2 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨.

126. الرازي، ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل. 9 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧١.

127. الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. 1 ج. ط ٣. لبنان-بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤.

128. الزبير بن بكار. الأخبار الموفقيات. 1 ج. ايران- قم: منشورات الشريف الرضي، ١٣٧٤.

129. جمهرة نسب قريش و أخبارها. 2 ج. ط ٢. السعودية- الرياض: دار اليمامة، ١٤١٩.

130. الزبيري، مصعب بن عبد الله. كتاب نسب قريش. 1 ج. ط ٤. مصر-القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩.

131. الزواوي، عيسى بن مسعود. مناقب سيدنا الإمام مالك. 1 ج. ط ١. لبنان - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

132. السمعاني، عبد الكريم بن محمد. الأنساب. 13 ج. ط ١. الهند-حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢.

133. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء. 1 ج. ط ١. سوريا-دمشق:

دار البشائر، ١٤١٧.

134. تزيين الممالك بمناقب سيدنا الإمام مالك. 1 ج. ط ١. المغرب-دار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ٢٠١٠.

135. الشافعي، محمد بن إدريس. مسند الإمام الشافعي؛ ترتيب سنجر. 4 ج. ط ١. الكويت: شركة غراس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

136. تفسير الإمام الشافعي. 3 ج. ط ١. السعودية: دار التدمرية، ٢٠٠٦.

137. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. 2 ج. ط ٣. إيران-قم: الشريف الرضي، ١٣٦٤.

138. الشيباني، ابن أبي عاصم. الديات. 1 ج. باكستان - كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، بلا تا.

139. السنة. 2 ج. ط ١. لبنان-بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠.

140. الآحاد والمثاني. 6 ج. ط ١. السعودية- الرياض: دار الراية، ١٤١١.

141. الشيباني، صالح بن أحمد. سيرة الإمام أحمد بن حنبل. 1 ج. ط ٢. مصر-الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤٠٤.

142. الصدوق، علي بن حسين. الإمامة والتبصرة من الحيرة. 1 ج. ط ١. ايران- قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٤.

143. الصدوق، محمد بن علي. الخصال. 2 ج. ط ١. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٢.

144. الأمالي. 1 ج. ط ١. إيران-طهران: كتابچى، ١٣٧٦.

145. كمال الدين وتمام النعمة. 2 ج. ط ٢. ايران-طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٥.

146. من لايحضره الفقيه. 4 ج. ط ٢. ايران- قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.

147. علل الشرائع. 2 ج. ايران- قم: مكتبة الداوري، ١٩٦٦.

148. الصفدي، خليل بن ايبك. الوافي بالوفيات. 22 ج. ط ٢. لبنان-بيروت: دار النشر فرانز شتاينر، ١٤٠١.

149. الصنعاني، عبد الرزاق. المصنف. 11 ج. ط ٢. الهند: المجلس العلمي، ١٤٠٣.

150. الضاري، حارث سليمان. الإمام الزهري وأثره في السنة. 1 ج. العراق-موصل: منشورات مكتبة بسام، ١٩٨٥.

151. الطبرسي، أحمد بن علي. الإحتجاج على أهل اللجاج. 2 ج. ط ١. إيران-مشهد: نشر المرتضى، ١٤٠٣.

152. الطبرسي، فضل بن حسن. إعلام الورى بأعلام الهدى. 1 ج. ط ٣. إيران-طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.

153. الطبري الآملي، محمد بن جرير. المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. 1 ج. ط ١. إيران-قم: كوشانپور، ١٤١٥.

154. الطبري الصنعاني، اسحاق بن جرير. تاريخ صنعاء. 1 ج. اليمن-صنعاء: مكتبة السنحاني، بلا تا.

155. الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. 11 ج. ط ٢. لبنان-بيروت: دار التراث، ١٣٨٧.

156. الطوسي، محمد بن حسن. الأمالي. 1 ج. ط ١. إيران-قم: دار الثقافة، ١٤٠٤.

157. تهذيب الأحكام. 10 ج. ط ٤. إيران-طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧.

158. كتاب الغيبة. 1 ج. ط ١. ايران- قم: دار المعارف الإسلامية، ١٤١١.

159. رجال الطوسي. 1 ج. ط ٣. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧.

160. الطيالسي، أبو داود. مسند أبي داود الطيالسي. 4 ج. ط ١. مصر: دار هجر، ١٤١٩.

161. العامري، يحيى بن أبي بكر. غربال الزمان في وفيات الأعيان. 1 ج. ط ١. سوريا-دمشق: دار الخير، ١٤٠٥.

162. العبسي، محمد بن عثمان. العرش وما رُوي فيه. 1 ج. ط ١. السعودية- الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٩٨.

163. العجلي الكوفي، أحمد بن عبد الله. معرفة الثقات. 2 ج. ط ١. السعودية-المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥.

164. العسقلاني، ابن حجر. تهذيب التهذيب. 12 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار صادر، ١٣٢٥.

165. الإصابة في تمييز الصحابة. 8 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.

166. العقيلي. الضعفاء. 4 ج. ط ٢. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨.

167. العوتبي الصحاري، سلمة بن مسلم. الأنساب. 2 ج. ط ٤. عمان - مسقط: سلطنة عمان، وزارة التراث القومي و الثقافة، ١٤٢٧.

168. الغزالي، محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. 4 ج. لبنان-بيروت: دار المعرفة، بلا تا.

169. الفاكهي، محمد بن إسحاق. أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه. 5 ج. ط ٢. لبنان-بيروت: دار خضر، ١٤١٤.



170. الفريـابي، جعفـر بـن محمـد. كتـاب القـدر. 1 ج. ط ١. السـعودية: أضـواء السـلف، ١٤١٨.

171. الفسـوي، يعقـوب بـن سـفيان. المعرفـة والتاريـخ. 3 ج. ط ٢. لبنان-بـيروت: مؤسسـة الرسـالة، ١٤٠١.

172. القاسم بن سلاّم. الأموال. 1 ج. لبنان - بيروت: دار الفكر، بلا تا.

173. القـاضي عيـاض بـن مـوسى. ترتيـب المـدارك وتقريـب المسـالك. 8 ج. ط ١. المغرب-المحمديـة: مطبعـة الفضالـة، ١٩٦٥.

174. الإلمـاع إلى معرفـة أصـول الروايـة وتقييـد السـماع. 1 ج. ط ١. القاهرة/تونـس: دار التراث-المكتبـة العتيقـة، ١٩٧٠.

175. القرطبـي، أحمـد بـن عمـر. المفهـم لمـا أشـكل مـن تلخيـص كتـاب مسـلم. 7 ج. ط ١. دمشـق، بـيروت: دار ابـن كثـير/دار الكلـم الطيـب، ١٤١٧.

176. القمي، علي بن ابراهيم. تفسير القمي. 2 ج. ط ٣. إيران-قم: دار الكتاب، ١٤٠٤.

177. الكـشي، محمـد بـن عمـر. اختيـار معرفـة الرجـال المعـروف برجـال الكـشي. 1 ج. ط ١. ايران-مشـهد: مؤسسـه نـشر دانشـگاه مشـهد، ١٤٠٩.

178. الكلينـي، محمـد بـن يعقـوب. الـكافي(ط دار الحديـث). 15 ج. ط ١. ايـران- قـم: دار الحديـث، ١٤٢٩.

179. الكافي. 8 ج. ط ٤. إيران-طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧.

180. الكـوفي الأهـوازي، حسـين بـن سـعيد. الزهـد. 1 ج. ط ٢. ايـران- قـم: المطبعـة العلميـة، ١٤٠٢.

181. المامقـاني، عبداللـه. تنقيـح المقـال في علـم الرجـال. 36 ج. ط ١. إيران-قم: موسسـة آل البيـت(عليهـم السـلام) لإحياء الـتراث، ١٤٣١.

182. المـبرد، محمـد بـن يزيـد. الكامـل في اللغـة والادب. 4 ج. ط ٣. مصر-القاهـرة: دار الفكـر العـربي، ١٤١٧.

183. المـروزي، أحمـد بـن عـلي. مسـند أبي بكـر الصديـق. 1 ج. لبنان-بـيروت: المكتـب الإسـلامي، بـلا تـا.

184. المـروزي، محمـد بـن نـصر. تعظيـم قـدر الصـلاة. 2 ج. ط ١. السـعودية-المدينة المنـورة: مكتبـة الـدار، ١٤٠٦.

185. السنة. 1 ج. ط ١. لبنان-بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨.

186. المـزي، يوسـف بـن عبـد الرحمـن. تهذيـب الكـمال في أسـماء الرجـال. 35 ج. ط ١. لبنان-بيروت: مؤسسـة الرسـالة، ١٩٨٠.

187. المسـعودي، عـلي بـن حسـين. مـروج الذهـب ومعـادن الجوهـر. 4 ج. ط ٢. إيـران-

قم: دار الهجـرة، ١٤٠٩.

188. المفيـد، محمـد بـن محمـد. الإختصـاص. 1 ج. ط ١. إيران-قـم: المؤتمـر العالمـي لألفيـة الشـيخ المفيـد، ١٤١٣.

189. الإرشـاد في معرفـة حجـج الله عـلى العبـاد. 2 ج. ط ١. إيران-قـم: المؤتمـر العالمـي لألفية الشـيخ المفيـد، ١٤١٣.

190. الجمـل والنـصرة لسـيد العـترة في حـرب البـصرة. 1 ج. ط ١. ايـران- قـم: المؤتمـر العالمـي لألفيـة الشـيخ المفيـد، ١٤١٣.

191. المقريـزي، أحمـد بـن عـلي. إمتـاع الأسـماع بمـا للنبـي مـن الأحـوال و الأمـوال و الحفـدة و المتـاع. 15 ج. ط ١. لبنان-بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ١٤٢٠.

192. رسائل المقريزي. 1 ج. مصر-القاهرة: دار الحديث، ١٤١٩.

193. المقفّى الكبير. 8 ج. ط ٢. لبنان-بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٧.

194. الملطـي، ابـن عبدالرحمـن. التنبيـه والـرد عـلى أهـل الأهـواء والبـدع. 1 ج. ط ١. مصر-القاهـرة: مكتبـة مدبـولي، ١٤١٣.

195. النسـائي، أحمـد بـن شـعيب. الضعفـاء والمتروكـون. 1 ج. ط ١. سـوريا-حلب: دار الوعـي، ١٣٩٦.

196. السنن الكبرى. 12 ج. ط ١. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.

197. النعـماني، محمـد بـن إبراهيـم. الغيبـة. 1 ج. ط ١. إيران-طهـران: مكتبـة الصـدوق، ١٣٩٧.

198. النوبختـي، حسـن بـن موسـى. فـرق الشـيعة. 1 ج. ط ٢. ايـران- قـم: مكتبـة الفقيـه، ١٤٠٤.

199. النـووي، يحيـى بـن شرف. تهذيـب الأسـماء واللغـات. 1 ج. ط ١. السورية-دمشـق: دار الرسـالة العالميـة، ١٤٣٠.

200. النويـري، أحمـد بـن عبـد الوهـاب. نهايـة الأرب في فنـون الأدب. 33 ج. مـصر-القاهـرة: وزارة الثقافـة والإرشـاد القومي/المؤسسـة المصريـة العامـة، بـلا تـا.

201. الهاشـمي، سـعدي. أبـو زرعـة الـرازي وجهـوده في السـنة النبويـة؛ مـع تحقيـق كتابـه الضعفـاء وأجوبتـه عـلى أسـئلة البرذعـي. السـعودية-المدينة المنـورة: دانشـگاه الجامعـة الإسـلامية، ١٩٨٢.

202. الهـلالي، سـليم بـن قيـس. كتـاب سـليم بـن قيـس الهـلالي. 3 ج. ط ١. إيران-قـم: نـشر الهـادى، ١٤٠٥.

203. الواقـدي، محمـد بـن عمـر. كتـاب المغـازي. 3 ج. ط ٣. لبنان-بـيروت: مؤسسـة الأعلمـي، ١٤٠٩.



204. اليعقـوبي، أحمـد بـن إسـحاق. تاريـخ اليعقـوبي. 2 ج. لبنان-بـيروت: دار صـادر، بـلا تـا.

205. خليفـة بـن خيـاط. تاريـخ خليفـة بـن خيـاط. 1 ج. ط ٢. دمشـق، بـيروت: دار القلـم ، مؤسسـة الرسـالة، ١٣٩٧.

206. طبقـات خليفـة بـن خيـاط. 1 ج. لبنان-بـيروت: دار الفكـر للطباعـة و النـشر و التوزيـع، ١٩٩٣.

207. ذيابفيصـل، مخلـد. «ابـن شـهاب الزهـرى(ت١٢٤ ه) بيـن النقـد والتوجيـه دراسـة تحليليـة فـى ضـوء خطـاب الإمـام علـى بـن الحسـين (عليـه السـلام) الموجـه للزهـرى.» آداب ذي قـار ، ج 14، ش 0 (٢٠١٦)، ص 2-21.

208. سـعيد بـن منصـور. سـنن سـعيد بـن منصـور. 2 ج. ط ١. الهنـد: الـدار السـلفية، ١٤٠٣.

209. عبد الله بن أحمد. السنة. 2 ج. ط ١. السعودية-الدمام: دار ابن القيم، ١٤٠٦.

210. عبـد اللـه بـن وهـب. القـدر ومـا ورد في ذلـك مـن الآثـار. 1 ج. ط ١. السـعودية-مكة المكرمـة: دار السـلطان، ١٤٠٦.

211. مالـك بـن أنـس. موطـأ الإمـام مالـك. 1 ج. لبنان-بـيروت: دار إحيـاء الـتراث العـربي، ١٤٠٦.

212. المدونة. 4 ج. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.

213. مجهـول. أخبـار الدولـة العباسـية. 1 ج. لبنان-بـيروت: دار الطليعـة للطباعـة و النـشر، بـلا تـا.

214. مسـكويه، أحمـد بـن محمـد. تجـارب الأمـم. 7 ج. إيران-طهـران: دار سروش للطباعة و النشر، ١٣٧٩.

215. مسـلم بـن الحجـاج. صحيـح مسـلم. 5 ج. لبنان-بـيروت: دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـلا تـا.

216. المنفردات والوحدان. 1 ج. ط ١. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

217. معمـر بـن راشـد. جامـع معمـر بـن راشـد؛ الملحـق بمصنـف عبـد الـرزاق. 2 ج. ط ٢. باكسـتان: المجلـس العلمـي، ١٤٠٣.

218. نـاشي أكـبر، عبـد اللـه بـن محمـد. مسـائل الإمامـة. ترجمـة عليرضـا ايمـاني. 1 ج. ط ١. إيران-قـم: مركـز مطالعـات و تحقيقـات اديان و مذاهـب، ١٣٨٦.

219. هــمام بــن منبــه. صحيفــة هــمام بــن منبــه. 1 ج. ط ١. بيروت/عــمان: المكتــب الإســلامي-دار عــمار، ١٩٨٧.

220. هورفيتـس، يوسـف. المغـازي الأولى ومؤلفوهـا. ترجمـهى حسـين نصـار. 1 ج. ط ٢.



مصر-القاهـرة: مكتبة الخانجـي، ١٤٢١.

221. وكيـع، محمـد بـن خلـف. أخبـار القضـاة. 1 ج. ط ١. لبنـان - بـيروت: عـالم الكتـب، ١٤٢٢.

222. يوسـف بـن تغـري بـردي. النجـوم الزاهـرة في ملـوك مـصر والقاهـرة. 16 ج. مـصر: وزارة الثقافـة والإرشـاد القومـي/دار الكتـب، بـلا تـا.

223. Lewis, B. "Abbasid." The Encyclopaedia of Islam - Second Edition. Leiden: E. J. BRILL, 1986.

224. Juynboll, G.H.A. Encyclopedia of Canonical Hadith. 1 vols. Leiden-Boston: Brill, 2007.

225. Goldziher, Ignaz. Muslim Studies. Translated by C. R. Barber and S. M. Stern. 2 vols. Chicago: Aldine Publishing Compsny, 1867.

226. Kara, Seyfeddin. In Search of Ali ibn Abi Talib's Codex: History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur'an. 1 vols. Berlin: Gerlach Press, 2018.

227. Lecker, Michael. "Biographical Notes on Ibn Shihab Al-Zuhri." Journal of Semitic Studies XLI, no. 1 (1966): p. 21-63.

228. Motzki, Harald. "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments." Der Islam, no. 78 (2001): p. 1-34.

229. - "Dating Muslim Traditions: A Survey." Arabica 52, no. 2 (2005): p. 204-53.

230. Schacht, Joseph. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. 1 vols. Oxford: Oxford University Press, 1950.



حديث الغدير و سريّة اليمن

- دراسة تحليليّة نقديّة لدعوى الوصل -

القسم الثاني

أ.د. الشيخ محمّد شقير*

* (لبنان)، الجامعة اللبنانية، الفلسفة والكلام .

الملخّص

إستكمالاً للملاحظات النقدية التي أوردناها في القسم الأول من البحث، نذكر في هذا القسم الثاني بقية الملاحظات الواردة على فرضية الوصل ما بين حديث الغدير من جهة، وشكوى سريّة اليمن وردّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليها من جهة أخرى، حيث سنعالج الموضوع من حيثية مخاطَب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأسباب حديث الغدير وشكوى سريّة اليمن، والمقارنة بين الواقعتين بلحاظ الأحداث والعناصر، وفهم من تلقّى خطبة الغدير وتعبيره عن فهمه هذا، وافتقاد خطبة الغدير وواقعتها إلى القرائن التي قد يُستند إليها للوصل مع شكوى سريّة اليمن، والمقارنة بين مفردات وعناصر كل من نصّ الغدير ونصّ الشكوى، والإلفات إلى أن العبرة بظهور اللفظ وليس سبب الواقعة (شكوى سريّة اليمن)، وصولاً إلى البحث في لوازم المحبة على فرض كونها مدلول حديث الغدير؛ كلّ هذه الملاحظات وغيرها مما ورد في القسم الأول من البحث، يجعل من غير المقبول الركون إلى فرضية الوصل ما بين حديث الغدير وشكوى سريّة اليمن، ومطلوبية الذهاب تالياً إلى الاعتقاد بكونهما واقعتين منفصلتين عن بعضهما البعض، وعدم الصلة بينهما.

الكلمات المفتاحية

﴿ الإمام علي عليه السلام، تطابق، حديث الغدير، شكوى سرية اليمن، فرضية الوصل، الملاحظات النقدية ﴾

The covert of Yemen, Hadith Ghadir, and the matter of connection Comparative analysis

2nd section

Dr. Mohammed Shaker
Lebanese University

Abstracts

To complete the critical notes that we reported in the first section of the study, we mention in the second section the rest of the presented notes on the link assumption between Hadith Ghadir from one side and the complaining of the covert of Yemen and the response of the prophet (God's blessing him, and his family) on it from another side, which we are going to address the matter from the circumstance of the prophet talking and the reasons of Hadith Ghadir and the complaining of the covert of Yemen, and the comparison between the two incidents, and understand who received the talk of Ghadir and his interpretation about his understanding, and the absence of Hadith Ghadir and its reality to the evidence which support it to connect to the covert of Yemen, and the comparison between terms and elements all of the text of Hadith Ghader, and the text of the complaining, and notify the lesson to show the term and not the reason of the incident. Leading to investigate the evidence of loving, assuming that sense of Hadith Ghadir, all those notes and the others in the first section of the study make it unacceptable to agree to the assumption of the link between Hadith Ghadir and the complaining of the covert of Yemen, and the need to believe that they are separated incidents from each other, and there is no connection between them.

keywords: Imam Ail (p) - Hadith Ghadir- the complaining of the covert of Yemen-the critical notes- the assumption of a connection

سادسًا: مخاطَب النّبي ﷺ: بمعنى الفئة الّتي توجّه إليها النّبي ﷺ بخطابه، والّتي شكَت عليًّا عليه السلام إلى النّبي ﷺ، فردّ عليها بجوابه الآنف الذِّكر؛ فمن هي هذه الفئة؟ ومن هم هؤلاء الأفراد؟ حيث إنّ مبرّر طرح هذا السّؤال، هو أنّه عندما نعلم من هم الّذين اشتكوا عليًّا عليه السلام، نستطيع عندها أن نحدّد من هم الّذين توجّه إليهم النّبي ﷺ بخطابه، والّذين يُكتفى بتحقيق هدف الخطاب (أي خطاب النّبي ﷺ) بالرّد عليهم، فإن كانوا عموم المسلمين الّذين كانوا في حِجّة الوداع؛ فيمكن عندها أن نتعقّل فرضيّة أن يكون النّبي ﷺ قد توجّه بخطابه إلى عموم المسلمين ونرتضي بها، وأمّا إن كانوا فئة محدّدة من المسلمين، فعندها سيكون فرضيّة مقبولة -بهذا اللّحاظ- أن يتوجّه النّبي ﷺ بخطابه إلى تلك الفئة بخصوصها.

إنّ المُستَفاد من النّصوص التّاريخيّة أنّ الّذين شكوا عليًّا عليه السلام إلى النّبي ﷺ، هم أفراد تلك السّريّة (الجيش) -أو جملة منهم- الّتي كان عليّ بن طالب عليه السلام أميرًا عليها، والّتي رجعت من اليمن إلى مكّة المكرّمة في حجّة الوداع، حيث عبّرت تلك النّصوص عن أولئك الشّاكين مرّة بالنّاس: «إشتكى النّاس عليًّا[1]»، وأخرى بالجيش: «وأظهر الجّيش شكواه[2]»، وثالثةً بأصحاب علّي عليه السلام: «ما لأصحابك يشكونك؟[3]».

وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما ذكره الواقدي، مِن أنّ عدد أفراد السّريّة

---

[1]- إبن هشام، سيرة النّبي ﷺ، ج 4، ص 1022.

[2]- م. ن، ص 1021.

[3]- الواقدي، المغازي، ج 2، ص 1081.

كان ثلاثمائـة فـارس، «فخـرج [أي عليّ عليه السلام] في ثلاثمائـة فـارس[1]»، وأنّ الإمام علـيّ عليه السلام قـد جـرّد بعـض أفـراد تلـك السّريّـة مـن ثوبيـه: «فـأبى عـلـيّ عليه السلام أن يفعـل ذلـك، حتّـى جـرّد بعضهـم مـن ثوبيـه[2]»، مِـمّا قـد يُفهـم منـه إمّـا أنّ بعـض أفـراد السّريّـة فقـط قـد خالـف أمـر الإمـام علـيّ عليه السلام، أو أنّ الإمـام عليه السلام قـد جـرّد البعـض دون الآخـر، وهـذا الاحتـمال الثّـاني مسـتبعد جـدًّا، فيُرجَّـح الاحتـمال الأوّل، أنّ بعـض أفـراد السّريّـة فقـط هـو الّـذي خالـف أمـر الإمـام علـيّ عليه السلام بعـدم التّـصرّف بالحُلـل -أو الإبـل أيضًـا-؛ مِـمّا قـد يشـكّل قرينـة إضافيّـة علـى عـدم صوابيّـة دعـوى مـن حـاول تبريـر عمليـة الوصـل بـين الشّـكوى وخطبـة الغديـر، بكـون الشّـكوى قـد كـثرت وفشـت بـين النّـاس؛ إذ إنّ مـا يُسـتَفاد مـن تلـك الأدلّـة التّاريخيّـة أنّ تلـك الشّـكوى قـد كانـت محـدودة ومحصـورة في عـدد محـدّد، وأنّهـا كانـت قضيّـة موضعيّـة، عالجهـا النّبـي صلى الله عليه وآله بخطبتـه تلـك الّتـي خطبهـا في مكّـة علـى إثـر الشّـكوى، وانتهـى الأمـر عنـد هـذا الحـدّ.

إنّ مـا نريـد قولـه، هـو إنّ الشّـكوى عندمـا تكـون مرتبطـة بتلـك السّريّـة علـى وجـه الخصـوص، أو بـذاك البعـض الّـذي جـرّده الإمـام علـيّ عليه السلام مـن ثوبيـه علـى وجـه التّحديـد؛ فهـذا يعنـي أنّ الفئـة الّتـي تقتـضي طبيعـة الأمـور أن تكـون هـي المسـتهدفة بخطـاب النّبـي صلى الله عليه وآله؛ هـي تلـك السّريّـة، أو جملـة أفرادهـا -فيـما لـو فرضنـا أنّ بعضًـا منهـم لم يسـتمع مبـاشرةً إلى خطـاب النّبـي صلى الله عليه وآله- حيـث مـن المفـترض أن يصـل ذلـك الخطـاب إلى كثيرٍ مـن النّـاس، بـل إلى مجملهـم، عندمـا يسـتمع إليـه المئـات مـن أفـراد تلـك السّريّـة، وغيرهـم أيضًـا مِمّـن شـهد تلـك الخطبـة، لأنّـه مـن البعيـد أن يكـون في موسـم الحـجّ ذاك في مكّـة المكرّمـة أكـثر مـن مائـة ألـف مـن المسـلمين مـع رسـول اللـه

[1]- م. ن، ص 1079.

[2]- م. ن، ص 1081.

ﷺ، ولا يشهد بعضهم خطبة النّبيﷺ الّتي ردّ فيها على شكوى سريّة اليمن، ويستمع إليها؛ وهو ما يعني أنّ كلام النّبيﷺ في الردّ على تلك الشّكوى ينبغي أن يكون قد سمعه المئات، أو ربمّا الآلاف مِمّن كان حاضرًا يومها مع رسول اللهﷺ، لأنّ التّعبير الّذي استُخدِمَ في نقل جواب النّبيﷺ هو الخطبة: «فقام فينا خطيبًا». والخطبة تكون في ملأ وجمعٍ من النّاس؛ وهو ما يعني أنّ جواب النّبيﷺ ذاك قد وصل إلى مجملٍ من يعنيه الأمر، بل أكثر، حيث يُفترَض بهؤلاء أن ينتهي الالتباس لديهم فيما فعله الإمام عليّ؛ فلماذا تكثر الشّكوى بعد هذا؟ ولماذا يكون لها تلك المضاعفات الّتي يذكرها أولئك؟ وكيف يدّعى كثرة القيل والقال في عليّ بعد خطبة النّبيﷺ تلك، مع أنّ دعوى أنّه قد استمرّت الشّكوى وكثرت بين النّاس؛ لا يوجد أيّ دليل عليها على الإطلاق، وكل ما ذكره أولئك هو مجرّد دعوى باطلة، لا دليل عليها، ولا شاهد يسعفها.

وحتّى لو بنينا على كون بعض الشّكاوى من بعض الأفراد، قد حصل لاحقًا بعد حجّة الوداع في المدينة -كشكوى أبي سعيد الخدري، بحسب ما أخرجه البيهقي[1]-؛ فإنّ هذا أيضًا لا ينفع أصحاب تلك الدّعوى:

أوّلًا: لأنّ ما ينفعهم في دعواهم أنّ الشّكوى قد كثرت وفشت قبل واقعة الغدير، حتّى تكون خطبة الغدير ردًّا على ذلك، أمّا أن تكون هناك شكوى أو أخرى بعد واقعة الغدير، فهذا لا يفيدهم في دعواهم تلك، إذ لا يُعقل أن تكون الخطبة ردًّا على أمرٍ قد حصل بعدها.

ثانيًا: لأنّ حصول شكوى من فردٍ -أو أفراد- ليس دليلًا على أنّ

[1]- دلائل النبوّة، م. س، ج 5، ص 399.

الشّكوى قد كثرت وفشت، بمستوى يستدعي من النّبيﷺ أن يخطب في عشرات الآلاف من المسلمين يومها، كما حصل في غدير خُمّ، وفي ظرف تاريخي مفصلي، يتطلّب منه بيانًا أو أكثر في قضايا أخرى غاية في الأهمية والخطورة.

وهذا الفهم -أنّ النّبيﷺ قد توجّه بخطابه إلى تلك السّريّة- هو الّذي تدلّ عليها النّصوص التّاريخيّة ذات الصِّلة- إذ ينقل ابن إسحاق عن أبي سعيد الخدري، قال: «اشتكى النّاس عليًّا رضوان الله عليه، فقام رسول اللهﷺ فينا خطيبًا»، حيث إنّ المُستَفاد من قوله «فينا»، هو تلك السّريّة -بمعزلٍ عن أن يكون أحدٌ آخر أيضًا- لأنّ أبا سعيد الخدري قد كان أحد أفراد تلك السّريّة، بحسب ما يذكر البيهقي. أمّا ابن الأثير، فيقول: «... فشكاه الجّيش إلى رسول اللهﷺ، فقام النّبيﷺ خطيبًا...[1]»؛ مِمّا يُشعر أنّ النّبيﷺ قد توجّه بخطابه -بالحدّ الأدنى- إلى ذاك الجّيش (السّريّة).

وهو أمر جدًّا عقلائي، وينسجم مع ما تقتضيه طبيعة هكذا مواقف، عندما يكون هناك التباسٌ لدى فئة ما (الجّيش)، يفضي إلى تقديم شكوى؛ أن يبادر النّبيﷺ إلى مخاطبة تلك الفئة بخصوصها، وأن يغتنم فرصة حضورها مجتمعة قبل أن تتفرّق، حتّى يصل الجّواب إلى جميع أفراد تلك السّريّة ومن قد وصلته الشّكوى، لأنّ هذا هو الّذي يسهم في إزالة الالتباس من أذهان أفراد السّريّة، الّذين حصل لديهم ذاك الالتباس، فيما فعله الإمام عليّعليه السلام في ذاك المورد؛ فضلاً عمّا ذكرناه سابقًا من مطلوبية المبادرة من النّبيﷺ إلى معالجة الموقف مباشرة دون أيّ تأخّر، حتّى لا تتفاقم الأمور ويشيع الالتباس، وهو ما يقتضي أن

---

[1]- إبن هشام، سيرة النّبيﷺ، ج 4، ص 1022.



يتوجّـه النّبـي ﷺ بالخطـاب إلى تلـك السّريّـة مبـاشرةً، وإلى مجمـل أفرادهـا. وهـو الّـذي حصـل بحسـب تلـك المصـادر التّاريخيّـة.

وعليـه، إذا كانـت تلـك الأدلّـة التّاريخيّـة تذكـر أنّ النّبـي ﷺ قـد ردّ عـلى شـكوى سريّـة اليمـن بخطـاب إلى السّريّـة نفسـها، -أو ربمّـا أيضًـا مـن كان حـاضرًا يومهـا مـن غيرهـا- فعندهـا سـيكون السّـؤال مشروعًـا حـول ذاك الوصـل، الّـذي سـعى البعـض إلى إبـرازه، بـين شـكوى سريّـة اليمـن، وبـين خطبـة الغديـر؛ فـإن كان قصـده أنّ النّبـي ﷺ قـد ردّ على شـكوى سريّـة اليمن، بخطبـة استهدف بهـا جمـوع المسـلمين في غديـر خُـمّ؛ فليس هـذا المُستَفاد مـن النّصـوص التّاريخيّـة، فضـلاً عـن السّـؤال عـن الدّاعـي الّـذي يتطلّـب مـن النّبـي ﷺ أن تشـتكي لديـه تلـك الفئـة، بنـاءً عـلى التبـاس لديهـا، فـلا يجيبهـا النّبـي ﷺ، ولا يـردّ عـلى شـكواها، وإنّمـا يجيـب عمـوم المسـلمين، مـع أنّ مقتـضي هكـذا مواقـف، تتطلّـب أن يتوجّـه النّبـي ﷺ إلى أهلهـا بجوابـه، ويسـتهدفها هـي بخطابـه.

وإن كان المقصـود أنّ النّبـي ﷺ قـد أعـاد الـرّد مجـدّدًا في غديـر خُـمّ، عندمـا توجّـه إلى عمـوم المسـلمين بخطبـة الغديـر، فهـذا مـا لا يُستَفاد مـن كلام مدّعـي الوصـل ذاك. وإن كان هـذا مـا يقصدونـه، فسـيبقى السّـؤال مشروعًـا عـن الدّاعـي الّـذي يتطلّـب أن يعـاود النّبـي ﷺ ردّه عـلى تلـك الشّـكوى مجـدّدًا، بعـد أن توجّـه بالـرّد إلى تلـك السّريّـة الّتـي اشـتكت، وأجابهـا بمـا يجـب أن تسـمعه مـن جـواب، وأوفاهـا بمـا يجـب أن يصـل إليهـا مـن خطـاب. فلـماذا يبـادر النّبـي ﷺ إلى خطـاب عمـوم المسـلمين، ويوسّـع مـن دائـرة جوابـه إلى عـشرات الآلاف مـن الحجيـج، بـل ربمّـا مـا يفـوق المائـة ألـف منهـم، بعـد أن كان الأمـر مقتـصرًا عـلى ثلاثمائـة مـن أفـراد السّريّـة دون غيرهـم؛ فـإن كان هـؤلاء هـم المعنيـون بالخطـاب، ومـن يجـب أن يتوجّـه إليهـم النّبـي ﷺ بالبيـان، فلـماذا إذن التّوجّـه إلى غيرهـم، وشـمول

الخطاب لأضعاف أضعافهم؟ بل لماذا يترك النّبي ﷺ ذاك الالتباس يشيع ويفشي بين النّاس، ليصل إلى ما وصل إليه بحسب دعوى أولئك؟! فليس هذا من حكمة النّبي ﷺ، ولا هذه هي طريقته في التّعامل مع تلك الشّكوى. وخصوصًا عندما نأخذ بالحسبان أنّ خطبة النّبي ﷺ بالسريّة -وأيضًا غيرها مِمّن كان حاضرًا يومها- تعني حضور المئات، بل ربمّا الآلاف، وشهودهم تلك الخطبة، ما يعني أنّ هذه الخطبة سوف يتمّ تناقلها بين جموع المسلمين، ومجمل من كان في موسم الحجّ يومها، ما ينفي أي مبرّر لإعادة الخطبة في الموضوع نفسه.

هذا فضلاً عن أنّ المُستَفاد من تلك النّصوص التّاريخيّة ذات الصِّلة -وهذا الّذي نرتكز عليه في مقام المناقشة هذه، في حين أنّ التّحليل الّذي نبرزه في هذا المورد ليس إلاّ بمثابة مؤيّد لما يستفاد من الأدلّة التّاريخيّة في المقام- أنّ النّبي ﷺ قد ردّ على شكوى السّريّة بخطاب إلى السريّة نفسها، وانتهى الأمر عند هذا الحدّ، وأنّه لم يستأنف خطابًا جديدًا في الموضوع نفسه، يتوجّه به إلى فئة أخرى، أو إلى عموم المسلمين، ومن كان في حِجّة الوداع يومها.

وعليه، لا بدّ من القول إنّ دعوى البعض أنّ النّبي ﷺ قد استمع للشّكوى من سريّة اليمن -أو جملة من أفرادها- فلم يردّ على تلك السّرية بخطاب موجّه إليها، وإنّما ردّ عليها بخطاب استهدف عموم المسلمين الّذين كانوا معه في غدير خُمّ، فهذا مِمّا لا تساعد عليه حقيقة ما يجب أن تكون عليه مجريات الأمور في هكذا مواقف؛ والأهم من ذلك، لا تدلّ عليه تلك النّصوص التّاريخيّة الّتي تحدّثت عن الفئة المستهدفة بجواب النّبي ﷺ وردّه على الشّكوى، وهي السّريّة الّتي تقدّمت بالشّكوى إلى النّبي ﷺ نفسها دون سواها.

وبنـاءً عليـه، إذا نظرنـا إلى تلـك الدّعـوى مـن جهـة حيثيـة الفئـة المسـتهدفة بخطـاب النّبـي ﷺ وردّه؛ لـن تكـون تلـك الدّعـوى دعـوى صحيحـة، بـل هـي مجـرّد تخـرّص، ومحاولـة التفـاف عـلى حديـث الغديـر، لصرفـه عـن دلالتـه عـلى الخلافـة؛ محاولـةٌ لا تسـعفها الأدلّـة، بـل هـي تقـوم عـلى خلافهـا، وتفـضي إلى بطلانهـا.

سـابعًا: في أسـباب نـصيّ الغديـر وشـكوى اليمـن: إنّ معاينـة سـبب كلٍّ مـن نـصيّ الغديـر وشـكوى اليمـن، يمكـن أن تشـكّل قرينـة إضافيـة -عـدا عـمّا ذكرنـا مـن قرائـن- عـلى الفصـل بـين الواقعتـين -واقعـة الغديـر وواقعـة شـكوى اليّمـن- ونصّيهـما، وعـلى عـدم صحّـة الدّمـج بينهـما، بالطّريقـة الّتـي يفعـل أصحـاب دعـوى الوصـل.

مـن الواضـح أنّ قضيـة شـكوى سريّـة اليّمـن تتّصـل بمـا حصـل في موضـوع الحُلَـل الّتـي انتزعهـا الإمـام عـلي عليه السلام مـن أفـراد السّريّـة، الّذيـن لبسـوا تلـك الحُلَـل خلافًـا لأمـره (وقـد يُضـاف إليهـا قضيـة ركـوب الإبـل أيضًـا)، كـما صرّحـت بذلـك مجمـل المصـادر التّاريخيّـة الّتـي نقلـت هـذه الواقعـة، مِـمّا أدّى إلى حصـول ذلـك الالتبـاس لـدى بعـض -أو جملـة- أفـراد تلـك السّريّـة، فشـكوا ذلـك إلى رسـول اللـه ﷺ، فـردّ عليهـم النّبـي ﷺ بـذاك الـكلام الآنـف الذّكـر.

أمّـا واقعـة الغديـر، فهـي تتّصـل بأسـبابٍ أخـرى، لا صِلـة لهـا بأسـباب شـكوى سريّـة اليمـن، حيـث لـن نذهـب بعيـدًا في بيـان هـذه الأسـباب وتحليلهـا، إنّمـا سـنكتفي بمـا ذكـره كلٌّ مـن ابـن كثـير في (البدايـة والنّهايـة)، والألبـاني في (سلسـلة الأحاديـث الصحيحـة)، و(تخريـج الحديـث النّبـوي الشّريـف)، والحاكـم النيسـابوري في (المُسـتدرك عـلى الصّحيحـين)؛ مِـن أنّ رسـول اللـه ﷺ قـد صـدّر خطبتـه بقولـه: «كأنيّ قـد دعيـت فأجبـت»، أي هـو

يتحدّث عن وفاته ورحيله عن هذه الدّنيا، مع ما سوف يُحدِثه هذا الرّحيل من فراغ في موقع النّبيﷺ، وقيادته لهذه الأمّة، وهدايته لها.

ثمّ يتابع النّبيﷺ كلامه ليبيّن لهم كيف يتصرّفون في حال حصل ذلك الفراغ في القيادة والهداية من بعده، ولمن يرجعون بعد وفاتهﷺ؛ فيقولﷺ: «إنيّ تاركٌ فيكم الثّقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض...[1]».

وبعد أنّ يبيّن لهم لمن يرجعون إليه بشكل عام بعد وفاتهﷺ -أي كتاب الله وعترتي أهل بيتي-؛ فإنّه يعقّب ببيان من يرجعون إليه من أهل بيته بشكلٍ خاص، بعد وفاتهﷺ؛ دفعًا لأيّ التباس، ولتشخيص تلك المرجعيّة بشكل واضح؛ فيأخذ بيدِ عليّ بن أبي طالبعليه السلام، ويقولﷺ: «من كنت مولاه، فعليّ مولاه»[2]، أي من كنت (النّبيﷺ) أولى به من نفسه في إدارة شؤونه الدّينيّة والسّياسيّة، فإنّ عليًّا سيكون أولى به من نفسه في إدارة تلك الشّؤون، وهو سيتولّى الموقع والدّور نفسه -عدا النّبوة- الّذي كنت أتولّاه، وبالتّالي هو -أي عليّعليه السلام- من سيملأ ذاك الفراغ القيادي من بعد النّبيﷺ في شؤون الدّين والدّنيا.

وعليه، من الواضح المفارقة بين واقعة شكوى اليمن وواقعة الغدير، الأولى يرتبط البيان فيها بقضية جزئيّة ومحدودة الأهمّية، وهي قضية لبس

[1]- الألباني، سلسلة الأحاديث الصّحيحة، ج 4، ص 330، ح 1750؛ وأيضًا: الألباني، تخريج الحديث النّبوي الشّريف، ح 1750؛ إبن كثير، البداية والنّهاية، ج 5، ص 228؛ النيسابوري، المستدرك على الصّحيحين، كتاب معرفة الصّحابة (من مناقب أمير المؤمنين عليعليه السلام)، ح 4576؛ ويوجد نص آخر في المستدرك على الصحيحين، ذكر فيه بدل عبارة: «... فانظروا كيف تخلفوني فيهما»، عبارة أخرى، وهي: «... لن تضلّوا إن اتبعتوهما» (م. ن، ح 4577).

[2]- م. ن.



تلك الحُلَل من أفراد السّرية ونزعها منهم؛ بينما تتّصل الثّانية بقضية مفصلية وغاية في الأهمّية والخطورة، وهي قضية وفاة النّبي ﷺ، وما سوف تحدثُه في الأمّة من فراغٍ قياديّ كبيرٍ وخطيرٍ جدًّا، ليبيّن للأمّة من يجب أن ترجع إليه لدى حصول ذلك الفراغ، وصولاً إلى قضية الخلافة. الأولى ترتبط بأمرٍ قد حدث وانتهى (الشّكوى والرّد عليها)، والثّانية تتّصل بأمرٍ سوف يحدث، ولم تبدأ إلى ذلك الوقت (وقت واقعة الغدير) تداعياته ومضاعفاته. الأولى ترتبط بشكوى من شخص (الإمام عليّ عليه السلام) وجوابها، بينما تتّصل الثّانية بواقع الأمّة، ومساراتها القادمة، وتحدّياتها الّتي ستواجه.

الأولى ترتبط بمسألة موضعية (الحُلَل وركوب الإبل)، ينتهي مداها وأثرها ببيان حكمها من النّبي ﷺ، بينما تتّصل الثّانية بمستقبل الأمّة، وقضية القيادة والهداية لديها، من دينية وسياسية. الأولى ترتبط بأفراد من سريّة اليمن تلك، هم -أي الّذين اشتكوا- بالعشرات أو المئات، بينما تتّصل الثّانية بالأمّة كلّ الأمّة، ومئات ملايينها، من ذاك الزّمان إلى يوم القيامة، في دنياها وأخراها.

وهنا، هل يصحّ لعاقل أن يخلط بين الواقعتين؟ وهل يمكن لمنصف أن يدمج بين النّصين؟

إنّ من يتجرّد من الأهواء والعصبيّات، ويكون قصده فقط وفقط تبيّن الحقائق، ستّتضح له هذه المفارقة بقليل تأمّل. ومن استطاع أن يتحرّر من النّظرة القداسوية إلى التّاريخ ومن كتب فيه، وخصوصًا أولئك الّذين عملوا في ركاب مشروع السّلطة الأمويّة واستهدافه لأهل البيت عليهم السلام، بإنزالهم عن مراتبهم الّتي أنزلهم الله تعالى فيها؛ يستطيع أن يتبيّن مدى الزيغ والخلط الّذي ارتكبه البعض، وأوقع فيه الكثيرين.

ثامنًا: في واقعتي الغدير وشكوى سريّة اليمن: في هذا المورد نريد المقارنة بين الواقعتين، بلحاظ كون كلٍّ منهما واقعة لها أحداثها وعناصرها، بمعزلٍ عن المعطى اللّفظي فيهما، وما قاله النّبيﷺ في كلٍّ من الواقعتين.

تتضمّن واقعة سريّة اليّمن العناصر التّالية: عودة سريّة اليمن إلى مكّة بعد أن سبقهم الإمام عليّعليه السلام إليها ليدرك الحجّ مع رسول اللهﷺ، وبعدها خروج الإمام عليّعليه السلام ليلتقي السّرية لدى وصولها إلى مكّة في الأيام الأولى من شهر ذي الحِجّة، ليجد أنّ جملة أفراد السّرية -أو البعض منهم- قد خالف أمره بعدم ارتداء الحُلَل الّتي كانت معهم -ولربما أيضًا ركوب الإبل- فيجرّد بعضهم من الحُلَل الّتي ارتدوها، فيبادر هؤلاء -أو العديد منهم- إلى شكاية عليّعليه السلام لدى النّبيﷺ، فيردّ عليهم النّبيﷺ بكلامه الآنف الذّكر.

أمّا واقعة الغدير[1]، فتتضمّن العناصر التّالية: وصول النّبيﷺ إلى غدير خُمّ في وادي الجحفة في اليوم الثامن عشر من ذي الحِجّة، بعد أن أنهى حجّه في مكّة، حيث قطع مسافة حوالي 160 كلم، ليصل إلى ذلك الوادي الواقع على الطّريق بين مكّة والمدينة، فيتمّ اختيار عدد من الدّوحات (الأشجار الكبيرة)، ليُقمّ (يُنظّف) ما تحتهنّ، ليجتمع أكبر عدد ممكن من المسلمين الّذين كانوا معه يومها في ذاك المحفل، حيث أمر النّبيﷺ بردّ من كان قد تجاوز ذلك المكان، والإبقاء على من كان موجودًا، وانتظار من لم يصل بعد، ثمّ ليُصنع له منبر من أقتاب الإبل، ثمّ ليَصعد عليه، ويُصعِد معه عليًّا، ثمّ يلقي خطبته تلك، ويأخذ بيد عليّعليه السلام، ويقولﷺ قوله المعروف: «من كنت مولاه، فعلي مولاه...»،

[1]- لمعرفة مصادر أهل السنّة الّتي نقلت حديث الغدير، أنظر: علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام، م. س، صص 174-179.

وليُتوّج بعدها عليًّا عمامته «السّحاب[1]»، ثمّ تبدأ مراسم التّهنئة للإمام علي عليه السلام بولايته[2].

وهنا عندما نقارن أحداث وعناصر كلٍّ من الواقعتين، لا بدّ أن يُسأل؛ هل يصحّ أن تتماهى عناصر واقعة الغدير مع عناصر واقعة سريّة اليمن من حيث الأهمّيّة، وطبيعة كلّ منهما؟ أي إنّ من يعاين أحداث واقعة الغدير من ذاك التّحضير لمسرح الخطبة، إلى تلك الحشود الكبيرة (عشرات الآلاف، أو ما قد يتجاوز المائة ألف)، إلى ذاك الحرص على إسماع الخطبة لمجمل المسلمين الّذين رافقوا النّبي صلى الله عليه وآله يومها، إلى إصعاد عليّ عليه السلام معه على المنبر وأخذه بيده، إلى إلقاء خطبة طويلة تضمّنت مضامين عالية، ومعانٍ بعيدة الأثر، وقرائن ذات دلالة، إلى

---

[1]- المتقي، كنز العمال، ج 15، ص 482، ح 41909؛ محب الدين الطبري، الرياض النضرة، بيروت، ج 2، ص 289؛ شهاب الدين أحمد، توضيح الدلائل (مخطوط)؛ الجويني، فرائد السمطين، مؤسسة المحمودي، ج 1، ص 75، ح 41، وص 76، ح 43؛ جمال الدين الزرندي الحنفي، نظم درر السمطين، ص 112؛ إبن الصباغ المالكي، الفصول المهمة، ص 42؛ جمال الدين الشيرازي، الأربعين (مخطوط)؛ محمود القادري المدني، الصراط السوي (مخطوط)؛ أحمد القشاشي، السمط المجيد، ص 99؛ مسند أبي داوود الطيالسي، دار المعرفة، ص 23، ح 154؛ البغوي، معجم الصحابة، ج 4، ص 175، ح 1678؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج 15، ص 14؛ جلال الدين السيوطي، الحبائك في أخبار الملائك، دار التقريب، القاهرة، ص 131؛ وقد روى أيضاً حديث تعميم رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام ابن أبي شيبة العبسي، وجمال الدين عطاء الله بن فضل الله المحدّث، ومحمود بن علي الشيخاني القادري. عن: حامد حسين اللكهنوي، عبقات الأنوار في إمامة الأئمّة الأطهار، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ج 9، صص 234-237.
راجع أيضاً في هذا الموضوع: إبن كثير، جامع المسانيد والسنن، ج 7، ص 240، ح 5068؛ أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، ج 1، ص 301؛ الزرقاني، شرح المواهب اللّدنية، ج 5، ص 10؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، القاهرة، ج 2، ص 25؛ إبن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت، ج 4، ص 149؛ محمد بن سليمان الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين، ج 2، ص 42، ح 529، و ص 389، ح 864؛ المناوي، شرح الجامع الصغير، ص 292.

[2]- راجع في هذا الموضوع: علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، م. س، صص 172-174.

تتويج الإمام عليّ عليه السلام بعمامة النّبي صلى الله عليه وآله المعروفة بـ«السّحاب» من قبل النّبي صلى الله عليه وآله نفسه، إلى تهنئة الإمام عليّ عليه السلام من قبل جميع المسلمين، حيث بقيت مراسم التّهنئة تلك لوقتٍ طويل؛ هل يصل إلى هذه النّتيجة، أنّ طبيعة هذه العناصر من حيث الأهمّية والدّلالة، تنسجم مع قضية شكوى ترتبط بلبس بعض الحُلَل من قِبل بعض أفراد السّريّة -أو جملتهم- ونزعها منهم؛ أم إنّ طبيعة تلك المراسم والإجراءات والعناصر تشي بقضيةٍ أخطر بمستوياتٍ كبيرةٍ جدًّا، وموضوع يحمل دلالات أشدّ أهمية، ويوحي بمعانٍ على قدرٍ عالٍ من الخطورة والأهمية؟

أي هل يمكن أن يُردّ على قضيةٍ محدودة وجزئية كقضية الشّكوى تلك، بإجراءات وتدابير ومراسم وأحداث، من طبيعة ما حصل في غدير خُمّ وبمستواها، ومستوى دلالاتها ومعانيها؟ أم إنّ هذه الإجراءات والتّدابير والمراسم والعناصر، تأخذنا إلى دلالاتٍ ومعانٍ أخرى، بعيدةٍ كلّ البعد عمّا حصل في قضية الشّكوى تلك؟

أعتقد أنّ الجواب ينبغي أن يكون على قدرٍ عالٍ من الوضوح، أنّ هذه العناصر والمراسم والإجراءات من حيث طبيعتها، ودلالاتها الاجتماعية والسّياسيّة والتّاريخيّة والمستقبليّة؛ لا تنسجم البتّة مع قضية الشّكوى تلك، ومحدودية خطرها، وما تتضمّنه من دلالة؛ وإنّما تحكي مجتمعة عن قضيّة شديدة الأهمّية والخطر، وذات دلالات أبعد بكثير من قضيّة الشّكوى، وفي ظروف مفصليّة واستثنائيّة جدًّا على المستوى التّاريخي، دلالات تتّصل بالخلافة، ومستقبل الأمّة ومساراتها، ومسألة انتقال السّلطة ومراسمها، ومجمل ما يتّصل بها.

تاسعًا: لو كانت خطبة الغدير ردًّا على شكوى سريّة اليمن، لكان من سمعها من النّبي ﷺ قد فهم ذلك: لو أنّ النّبي ﷺ أراد من خطبة الغدير الردّ على شكوى سريّة اليمن، لكان الّذين سمعوا تلك الخطبة قد فهموا منه ﷺ أنّها -أي الخطبة- ردٌّ على تلك الشّكوى، ولكان عندها من المفروض أن يذكروا هذا الأمر لدى نقلهم لها، مثلما فعل مجمل أولئك الّذين رووا لنا ردود النّبي ﷺ على مجمل تلك الشّكاوى، الّتي كانوا يتقدّمون بها إلى النّبي ﷺ في أي مسألةٍ كانت تخصّ الإمام عليّ عليه السلام، حيث إنّهم وقبل روايتهم لجواب النّبي ﷺ وردّه على الشّكوى، كانوا يتحدّثون بإسهاب عن تلك الشّكوى وظروفها وحيثيّاتها، والسّياق الّذي حصلت فيه..، ثمّ ينقلون بعدها جواب النّبي ﷺ على تلك الشّكوى.

وهذا واضح في شكوى بريدة[1]، وشكوى سريّة اليمن تلك[2]، وشكوى أبي سعيد الخدري، وشكوى الصّحابة الأربعة[3]، وشكوى عمرو بن شاس الأسلمي[4]؛ لكن عندما نأتي إلى خطبة الغدير، لا نجد أيّ حديث عن أيّة شكوى على الإطلاق، ولا عن أي ربط بين الخطبة وأيّة شكوى، ولا عن أيّ ظروفٍ أو سياقٍ أو حيثيّاتٍ لأيّة شكوى، مِمّا يدلّ على أنّ جميع الّذين سمعوا خطبةً النّبي ﷺ في غدير خُمّ، لم يفهموا منها أنّها ردٌّ على تلك الشّكوى.

وإذا كان أولئك الّذين كانوا مع النّبي ﷺ في غدير خُمّ، وعايشوا تلك الأحداث بتفاصيلها؛ لم يفهموا من خطبة النّبي ﷺ في غدير خُمّ،

[1]- الطبراني، المعجم الأوسط، ج 6، ص163.

[2]- إبن هشام، سيرة النّبي ﷺ، ج 4، ص 1021.

[3]- إبن أبي شيبة، المصنّف، ج 7، ص 504.

[4]- أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج 3، ص 483.

أنّها ردٌّ على شكوى سريّة اليمن تلك؛ فمعنى ذلك أنّ تلك الخطبة لم تكن ردًّا على شكوى سريّة اليمن، وإنّما كانت في سياقٍ آخر، ولأسبابٍ وأهدافٍ أخرى.

ولو فرضنا أنّ البعض مِمّن كان في غدير خُمّ قد غفل عن كونها ردًّا على شكوى سريّة اليمن -بناءً على فرضية كونها كذلك-، لكن لا يصحّ في هكذا حالات أن يغفل جميع الّذين نقلوا حديث الغدير عن هذه الإشارة، إلى كونها ردًّا على شكوى سريّة اليمن تلك.

وعليه، لا بدّ من القول: إنّ معنى ألّا يذكر أحدٌ من الّذين سمع خطبة الغدير ورواها، أنّها ردٌّ على شكوى سريّة اليمن تلك؛ هو أنّها لم تكن ردًّا على تلك الشّكوى، وإلّا لَذَكر بعضهم -على الأقلّ- أنّ النّبي ﷺ قد أراد من تلك الخطبة الرّد على تلك الشّكوى.

إنّ التّدقيق فيما حصل في واقعة شكوى سريّة اليمن تلك -وفي ما سواها أيضًا- يدلّ على تلك النّتيجة الّتي ذكرنا، حيث إنّ الّذين سمعوا كلام النّبي ﷺ وخطبته الّتي خطبها في سياق الرّد على تلك الشّكوى، قد فهموا من كلام النّبي ﷺ أنّه ردّ على تلك الشّكوى؛ ولذلك عندّما عمدوا إلى رواية تلك الخطبة (وكلام النّبي ﷺ)، فقد رووها في هذا السّياق، ونقلوها مع حيثيّاتها وظروفها وسياقها، بما يُستفاد منه بشكل واضح لا ريب فيه، أنّ تلك الخطبة هي ردّ على تلك الشّكوى، بحيث أنّ أي قارىء لرواياتهم تلك، سوف يستفيد منها -دون أي لبس- أنّ تلك الخطبة قد جاءت كردٍّ على تلك الشّكوى.

لكن عندما نأتي إلى خطبة الغدير، فإنّنا لا نجد هذا الأمر على الإطلاق، حيث تمّ نقل واقعة الغدير كواقعةٍ مستقلّة. ورُويَت خطبة الغدير كخطبةٍ غير متّصلة بأيّة شكوى، أو سياقها، أو ظروفها، أو

ملابساتها. ومن سمع خطبة الغدير رواها كخطبةٍ منفصلة عن أيّ حدثٍ آخر له علاقة بتلك الشّكوى -أو أيّ قضيةٍ أخرى مشابهة، عَمَدَ البعض إلى إلصاقها بنصّ الغدير، بهدف حرفه عن معناه ودلالته-، ولم يُشِر أحدٌ من هؤلاء إلى علاقة تلك الخطبة -لا من قريبٍ، ولا من بعيد- بتلك الشّكوى.

فهنا كيف أمكن للبيهقي (ت. 458 هـ) -مثلاً- الّذي أتى بعد ما يقرب من أربعمائة عامٍ على واقعة الغدير وخطبته؛ أن يفهم منها ما لم يفهمه أحدٌ من أولئك الّذين سمعوا من النّبي ﷺ مباشرةً، ورووا خطبته تلك؟

أم هل يُعقل أنّ الّذين كانوا في عصر النّبي ﷺ ومعه، وشهدوا تلك الواقعة، وعاينوا جميع قرائنها وأحداثها، وسمعوا تلك الخطبة وما يتّصل بها؛ لم يفهموا ذلك الوصل بينها وبين شكوى سريّة اليمن تلك -أو أيّة شكوى أخرى-؛ ليأتي بعد مئات من السّنين البيهقي (ت. 458 هـ) أو ابن كثير (ت. 774 هـ) أو غيرهما، ليفهموا منها ذلك الفهم، الّذي غاب عن كل من سمعها، ونقلها إلينا؟!

وهذه مصادر: التّاريخ الكبير للبخاري، وسنن التّرمذي، وسنن ابن ماجة، والمستدرك على الصّحيحين للنيسابوري، والسّنن الكبرى للنسائي، وسلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، وتخريج الحديث النّبوي الشّريف للألباني، وفضائل الصّحابة لأحمد بن حنبل، والمصنّف لابن أبي شيبة، وصحيح ابن حبان، وسير أعلام النّبلاء للذهبي، وذخائر العقبى للطّبري، وغيرها الكثير من المصادر[1]؛ حيث لم يُذكَر في أيّ منها أنّ النّبي ﷺ قد قال خطبته تلك ليردّ بها على شكوى سريّة اليمن مورد البحث؛ فمن

[1]- راجع جميع ما تقدّم: علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، م. س، صص 160-171؛ وللإطّلاع على مجمل المصادر ذات الصّلة، راجع: م. ن، صص 174-179.

أيـن أتى البيهقـي بهـذا الاسـتنتاج؟ وكيـف لم يلتفـت إلى أنّ أحـدًا مِمّـن روى خطبـة الغديـر، لم يذكـر أنّهـا ردٌّ عـلى تلـك الشّـكوى؟ وكيـف لم يتوقّـف عنـد هـذه المفارقـة؟ وكيـف لم يسـائل نفسـه هـذا السّـؤال؟ وكيـف لـه أن يُهمـل هـذه المعطيـات الواضحـة في هـذا الشّـأن؟ أم إنّ العصبيّـات والأهـواء تدفـع بالكثـير إلى تجـاوز المعالجـات العلميـة، إلى وصـلٍ وخلـطٍ وإسـقاط، لا يرتبـط بالصّناعـة العلميّـة بصلـة.

عـاشرًا: القرينـة المفقـودة في خطبـة الغديـر: وترتكـز هـذه الملاحظـة عـلى جملـة الملاحظـات السّـابقة، مـن ذلـك الفـارق الزّمـاني (حـدود العـشرة أيـام)، والفـارق المـكاني (موطـن الشّـكوى مكّـة، وموطـن خطبـة الغديـر وادي الجّحفـة عـلى بعـد حـدود 160 كلـم)، والفـارق في الفئـة المسـتهدفة في الخطـاب (في الشّـكوى مجمـل سريّـة اليّمـن تلـك أو أكـثر منهـا، وفي خطبـة الغديـر مجمـل المسـلمين الّذيـن رافقـوه في طريـق عودتـه مـن حِجّـة الـوداع)، وهـذا يعنـي أنّ بعـض مـن يسـتمع إلى خطبـة النّبـي ﷺ في غديـر خُـمّ بعـد ذلـك الفـارق الزّمـاني والمـكاني، قـد لا يكـون واضحًـا بالنّسـبة إليـه مـا الّـذي يقصـده النّبـي ﷺ مـن قولـه ﷺ: «مـن كنـت مـولاه، فعـليّ مـولاه...»، هـذا بنـاءً عـلى قـول المستشـكِل أنّ لفـظ الولايـة هنـا مجمـل، وغـير ظاهـر في الإمـرة والخلافـة، وأنّـه يحتـاج إلى قرينـة تـصرف دلالتـه إلى إحـدى معانيـه، وهـي المحبّـة وعـدم البغـض، بنـاءً عـلى دعـوى قرينـة شـكوى سريّـة اليمـن؛ وهـذا القـول غـير صحيـح عـلى الإطـلاق، وخصوصًـا بعـد أن ردّ النّبـي ﷺ عـلى شـكوى سريّـة اليّمـن في مكّـة ردًّا وافيًـا، وكافيًـا، وصريحًـا فيهـا، ومتناسـبًا معهـا، وانتهـت تلـك القضيّـة وتداعياتهـا عنـد ذلـك الحـدّ.

وعليـه، قـد يحتـاج بعـض مـن كان حـاضرًا يومهـا في غديـر خُـمّ -فيـما لـو كان مقصـود النّبـي ﷺ الـردّ عـلى شـكوى سريّـة اليمـن تلـك- إلى أن يلفت

النّبـي ﷺ نظـره إلى أنّ تلـك الخطبـة، هـي بمثابـة ردٍّ عـلى الشّـكوى، حتّـى يزيـل أيّ التبـاس قـد يحصـل لديـه، وحتّـى يكـون هنـاك قرينـة عـلى الوصـل بينهـما بـين يديـه؛ ولكـن عندمـا نرجـع إلى نـصّ الخطبـة، نجـد أنّهـا خلـت مـن أيّـة قرينـة في هـذا السّـياق. أي إنّ النّبـي ﷺ لم يذكـر أنّـه يريـد مـن خطبته الـرّد عـلى الشّـكوى، ولم يَـرِد في كلامـه ﷺ أيّـة إشـارة إلى تلـك الشّـكوى، مـع أنّ طبيعـة الموقـف وجميـع مفارقاتـه ذات الصِّلـة؛ تقتـضي -فيـما لـو كان الهـدف مـن الخطبـة الـردّ عـلى الشّـكوى- أن يبـيّن النّبـي ﷺ هدفـه هـذا، ولـو بإشـارةٍ منـه، أو قرينـةٍ مـن قريـبٍ أو بعيـد، توضـح للمسـتمع مـا الّـذي يريـده النّبـي ﷺ مـن خطبتـه تلـك؛ وهـو مـا يُسـتفاد منـه أنّ الخطبـة لم تكـن في سـياق الـرّد عـلى شـكوى سريّـة اليمـن تلـك، وإنّمـا كانـت لهـدفٍ آخـر، لا يقـلّ عـن قضيّـة الخلافـة والإمـرة، ومسـتقبل الدّيـن والأمّـة، وخصوصًـا إذا مـا أخذنـا بعـين الاعتبـار جميـع القرائـن الّتـي يُسـتفاد منهـا خطـورة ذلـك الموقـف وأهميّتـه.

الحـادي عـشر: عنـاصر النّـص ومقارنتهـا: أي عنـاصر كلّ مـن نـصّ شـكوى سريّـة اليّمـن، ونـصّ خطبـة الغديـر، حتّـى نقـارن بـين هـذه العنـاصر، تمهيـدًا لاسـتخلاص النتائـج.

والهـدف مـن هـذه المقارنـة معرفـة إن كان هنـاك نـوع مـن التّطابـق والتّماهـي بـين النّصـين أم لا؛ لأنّـه إن وجدنـا أنّ هنـاك نوعًـا مـن ذلـك التّطابـق والتّماهـي، فهـو مـا قـد يكـون مـؤشّرًا إلى أنّ خطبـة الغديـر هـي بمثابـة ردٍّ عـلى تلـك الشّـكوى. وإن لم نجـد مـن تطابـقٍ أو محـاكاةٍ بـين تلـك العنـاصر، فهـو مـا قـد يكـون مـؤشّرًا إضافيًّـا إلى أنّ خطبـة الغديـر ليسـت ردًّا عليهـا.

فمثـلاً عندمـا ينقـل ابـن إسـحاق قضيـة شـكوى سريّـة اليّمـن تلـك؛ فإنّـه

يعرضها كما يلي: «إشتكى النّاس عليًّا رضوان الله عليه»، ثمّ عندما يأتي إلى ردّ النّبي ﷺ نجده يذكر قوله ﷺ: «لا تشكوا عليًّا، فوالله إنّه لأخشن في ذات الله، أو في سبيل الله من أن يُشكىَ..»؛ فمن الواضح هنا هذا التّطابق بين عناصر نصّ الشّكوى ومفرداتها وموضوعاتها، وبين عناصر نصّ جواب النّبي ﷺ.

وعليه، فيما لو كان هناك نقاشٌ ما، حول كون جواب النّبي ﷺ ذاك، هو على تلك الشّكوى أم لا، وأردنا تتبّع القرائن الّتي تساعد على حسم النّقاش؛ فسنجد أنّ التّطابق بين العناصر تلك في الشّكوى وردّها (إشتكى النّاس عليًّا / جواب النّبيّ ﷺ: «لا تشكوا عليًّا..»)؛ يشكّل نوع قرينة في المقام، تساعد على القول بأنّ ذاك الرّد هو على تلك الشّكوى.

وهنا، عندما نأتي إلى خطبة الغدير وعناصرها من جهة، وإلى نصّ شكوى سريّة اليّمن وعناصرها من جهة أخرى -وبمعزلٍ عن جميع المفارقات الأخرى الّتي ذكرناها في هذا البحث-؛ فسنجد أن لا تطابق، ولا محاكاة بينهما. فعندما نأتي إلى نصّ الخطبة بناءً على نقل ابن كثير لها، نجد العناصر التّالية: رجوع النّبي ﷺ من حجّة الوداع، نزوله في غدير خُمّ، أمره بتقميم (تنظيف) ما تحت بعض الأشجار الكبيرة لتهيئة المكان للصّلاة واستماع الخطبة، ثمّ لينعى نفسه بقوله ﷺ: «كأنيّ قد دعيت فأجبت»؛ بعدها يبيّن النّبي ﷺ أنّه قد ترك في المسلمين الثّقلين: كتاب الله وأهل البيت عليهم السلام؛ وليسألهم بعدها: «كيف تخلفوني فيهما؟» -في مصادر أخرى يطلب من المسلمين أن يتّبعوهما[1]، أو يأخذوا بهما[2]-

[1]- النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، كتاب معرفة الصحابة، من مناقب أمير المؤمنين عليه السلام، ح 4577؛ عن علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، م. س، ص 162.

[2]- إبن حجر، المطالب العالية، كتاب المناقب، باب مناقب علي عليه السلام؛ عن علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، م. س، ص 170.



لأنّهـا لـن يفترقـا (فمـن أراد القـرآن أراد أهـل البيـت عليهم السلام، ومـن أراد أهـل البيـت عليهم السلام أراد القـرآن)، ثـمّ يتحـدّث عـن ولايـة اللـه تعـالى، وأنّـه صلى الله عليه وآله وليّ كلّ مؤمـن، ليأخـذ بيـد عـليّ عليه السلام، فيقـول: «مـن كنـت مـولاه فهـذا وليّـه، اللّهـم والِ مـن والاه، وعـادِ مـن عـاداه»، ثـمّ يذكـر سـؤال أبي الطّفيـل لزيـد بـن أرقـم (راوي الخطبـة)، كأنّـه في مقـام التّشـكيك بهـا، فيقـول (أي أبـو الطّفيـل لزيـد بـن أرقـم): «سـمعتَه [أي حديـث الغديـر] مـن رسـول اللـه صلى الله عليه وآله؟ فقـال [زيـد بـن أرقـم، في جـواب أبي الطّفيـل]: مـا كان في الدّوحـات أحـدٌ إلّا رآه بعينيـه، وسـمعه بأذنيـه»[1].

وعندمـا نـأتي إلى روايـة البيهقـي عـن أبي سـعيد الخـدري لشـكوى سريّـة اليّمـن تلـك، نجـد العنـاصر التّاليـة: بَعْـثُ رسـول اللـه صلى الله عليه وآله لعـليّ بـن أبي طالـب عليه السلام إلى اليمـن، وخـروج أبي سـعيد معـه. وعندمـا يأخـذ الإمـام عـليّ عليه السلام مـن إبـل الصّدقـة، يُسـأل مِمّـن كان معـه أن يسـمح لهـم بركـوب تلـك الإبـل، ورفـض الإمـام عـليّ عليه السلام لذلـك الطّلـب وتبريـر ذلـك الرفـض، ثـمّ رجـوع الإمـام عليه السلام مـن اليمـن مسرعًـا حتّـى يـدرك مـع النّبـي صلى الله عليه وآله حجّـه في حجّـة الـوداع، وتأمـير الإمـام عليه السلام لأحـد أصحابـه عـلى السّريّـة، ثـمّ عندمـا ينتهـي الإمـام عليه السلام مـن حجّتـه (حـجّ العمـرة)؛ يطلـب منـه النّبـي صلى الله عليه وآله أن يرجـع إلى أصحابـه حتّـى يتقـدّم عليهـم لـدى دخولهـم مكّـة، ووصولهـم إلى النّبـي صلى الله عليه وآله. يصـل الإمـام عليه السلام إلى أصحابـه، فيجـد أنّ إبـل الصّدقـة قـد رُكِبـت، وأنّ مـن أمّـره عـلى السّريّـة قـد سـمح لهـم بركوبهـا خلافًـا لأمـره، فيلـوم الإمـام عليه السلام ذاك الرّجـل الّـذي أمّـره، ليذكـر بعدهـا أبـو سـعيد الخـدري أنّـه إن قَـدِمَ (المدينـة) سـيذكر للنّبـي صلى الله عليه وآله مـا لقـوه مـن التّضييـق -بحسـب نظـره- مـن الإمـام عـليّ عليه السلام في خصـوص إبـل الصّدقـة، ثـمّ يذكـر قدومـه المدينـة -مِـمّا يعنـي أنّ هـذه الشّـكوى قـد حصلـت في المدينـة بعـد حِجّـة الـوداع وليـس في

[1]- البداية والنّهاية، ج 5، ص 228.

مكّـة-، وغـدوّه إلى النّبـي ﷺ، وملاقاتـه أبي بكـر خارجًـا مـن عنـد النّبـي ﷺ، وطلـب أبي بكـر الإذن لـه بالدّخـول مـن النّبـي ﷺ، ومـن ثـمّ دخولـه وسـلامه عـلى النّبـي ﷺ، وسـؤال النّبـي ﷺ لـه عـن جملـة أحوالـه، ليذكـر بعدهـا مـا قالـه للنّبـي ﷺ مـن تلـك الشّـكوى مـن عـليّ عليه السلام، ومـا «لقينـا مـن عـليّ مـن الغلظـة وسـوء الصّحبـة والتّضييـق»، وتعـداده مـا لقـوا مـن عـليّ عليه السلام، ليذكـر بعدهـا ردّة فعـل النّبـي ﷺ سـواءً منهـا الجسـدية أو اللّفظيّـة عـلى تلـك الشّـكوى، مـن أنّ النّبـي ﷺ انتبـذ (أي ابتعـد)، ولم يتركـه يكمـل كلامـه، بـل ضربـه عـلى فخـذه وهـو في وسـط كلامـه، ليذكـر بعدهـا ردّ النّبـي ﷺ عليـه، ومدحَـه عليًّـا[1].

فهنـا -وبمعـزل عـن القرينـة الواضحـة في هـذا النّـص، مـن أنّ الشّـكوى قـد حصلـت في المدينـة بعـد حجّـة الـوداع، وبالتّـالي لا تصلـح أبـدًا أن تكـون سـببًا لخطبـة الغديـر، لكـون هـذه الخطبـة قـد حصلـت قبـل الشّـكوى، في طريـق العـودة مـن مكّـة إلى المدينـة-؛ يُطـرَح السّـؤال التّـالي: هـل مـن تطابـق بـين عنـاصر خطبـة الغديـر، وعنـاصر روايـة الشّـكوى تلـك؟ أم إنّ التّدقيـق في تلـك العنـاصر، والمقارنـة بينهـا؟ يجعلانـا أشـدّ يقينًـا أن لا علاقـة لتلـك الشّـكوى -هـذا واضـحٌ فيهـا لكونهـا حصلـت في المدينـة بعـد حجّـة الـوداع- ولا لغيرهـا مـن الشّـكاوى -كتلـك الّتـي حصلـت في مكّـة- بسـياق خطبـة الغديـر وأسـبابها، لأنّـه لا يوجـد مـن تطابـقٍ أو تمـاهٍ بـين مفـردات الخطبـة وموضوعاتهـا، وبـين نـصّ الشّـكوى تلـك وموضوعاتهـا. ولا يوجـد في مفـردات خطبـة الغديـر وموضوعاتهـا مـا يشـعرنا أنّهـا في مقـام الـرّد عـلى هـذه الشّـكوى أو تلـك، بـل إنّ مـن يقـرأ تلـك الخطبـة، ويعمـد إلى تحليلهـا؛ يجـد أنّهـا في سـياقٍ مغايـر تمامًـا لقضيـة الشّـكوى تلـك، وأنّهـا لا تحاكيهـا، ولا تتماهـى معهـا في أيّ مـن عناصرهـا.

[1]- دلائل النبوة، م. س، ج 5، ص 398-399.



ولـذا، واسـتناداً إلى هـذه الملاحظـة النّقديـة أيضًـا، لا يصـحّ عـلى الإطـلاق أن يتـمّ الارتـكاز عـلى قضيـة الشّـكوى تلـك، بهـدف صرف دلالـة حديـث الغديـر عـن معنـاه الظّاهـر فيـه، وإلّا سـوف يكـون مـن التّعسـف الّـذي لا تسـعفه أيّـة قرينـة ذات صِلـة.

الثّانيـة عـشر: محـل البحـث؛ سـبب الواقعـة، أم ظهـور اللّفـظ: حتّـى لـو سـلّمنا أنّ خطبـة الغديـر كانـت بمثابـة ردٍّ عـلى قضيـة الشّـكوى تلـك، فلنـا أن نسـأل هنـا: هـل العـبرة باللّفـظ وظهـوره -بمعـزلٍ عـن أيّ سـبب لـه- أم إنّ العِـبرة هـي بخصـوص السّـبب؟ أي إنّ فهمنـا لحديـث الغديـر، وما أراد رسـول اللـهﷺ بيانَـه منـه، يـدور مـدار السّـبب -عـلى فـرض كانـت الشّـكوى هـي السّـبب لـه-، أم يـدور مـدار لفـظ ذلـك الحديـث وظهـوره في هـذا المعنـى أو ذاك؟ إذ إنّ المعـروف -وهـو الصّحيـح- أنّ العـبرة باللّفـظ ودلالتـه، وليـس بالسّـبب وخصوصيّتـه، لأنّـه قـد يكـون هنـاك سـببٌ مـا اسـتدعى بيانًـا مـا، في حـين يـأتي البيـان مغايـرًا للسـبب مـن جهـة أو أكـثر، كأن يكـون السّـبب مرتبطًـا بواقعـة محـدّدة، في حـين يـأتي البيـان شـاملاً لهـذه الواقعـة وغيرهـا، أو قـد يكـون لدينـا سـببٌ مبـاشرٌ للبيـان، لكـن يـأتي البيـان في قضيـة -أو قضايـا- ترتبـط بموضوعـات أشـدّ أهميـة، أو مختلفـة في جوهرهـا وطبيعتهـا عـن خصـوص ذاك السّـبب، وإن كان بـين ذاك البيـان وذاك السّـبب نـوع رابـطٍ يجمعهـما، حيـث يـؤول السّـبب هنـا إلى أن يكـون مجـرّد داعٍ إلى ذاك البيـان، وإن لم يكـن هـو الدّاعـي الوحيـد، بـل قـد تكـون هنـاك دواعٍ أخـرى، وغايـات متعـدّدة، تشـكّل -أو يشـكّل بعضهـا- سـببًا كافيًـا بنفسـه لـذاك البيـان؟

فمثـلاً، قـد يُقـال -لـو سـلّمنا بفرضيـة الشّـكوى بالطّريقـة الّتـي يذكرهـا أولئـك، وصلتهـا بالحديـث- إنّ النّبـيﷺ لمّـا رأى أنّ الشّـكوى قـد فـشى أمرهـا، ولم تنفـع خطبتـهﷺ في مكّـة المكرّمـة في لجمهـا -وهـو مـا لا دليـل عليـه في المصـادر التّاريخيّـة- مـع مـا يمكـن أن يكـون لهـا مـن نتائـج

وآثار؛ فأراد النّبي ﷺ أن يبلّغ عموم المسلمين أنّ الإمام عليّ عليه السلام له منزلته من حيث الولاية عليهم، وأنّه خليفته، ومن يتولّى الأمر بعده..؛ حتّى يكون هذا البيان بمثابة مقتضٍ يحول دون ترتّب تلك الآثار على تلك الشّكوى، وحتّى يحثّهم على معاملة الإمام علي عليه السلام كما يعاملونه ﷺ، فإن كان للإمام علي عليه السلام منزلة النّبي ﷺ من حيث الخلافة والولاية عليهم، فهو ما يستدعي منهم أن ينزلوا عليًّا منزلة النّبي ﷺ من حيث الطّاعة والاتّباع والمحبّة... وأن يتجنّبوا مخالفته وعصيانه وبغضه... فيكون بيان النّبي لقضية الخلافة والولاية شاملاً -ولو بالملازمة والتَّبع- لمسألة المحبّة وعدم البغض، من جهة أنّ النّبيّ ﷺ عندما يقول لجميع المسلمين بأنّ ما كان لي من منزلة وولاية عليكم- أولويّة بالتّصرف، مع ما تستلزمه هذه المنزلة والأولوية من طاعة واتّباع ومحبّة...- فهو لعلي بن أبي طالب عليه السلام؛ فهو ما يستدعي منهم المحبّة وعدم البغض، فيكون بيان النّبي ﷺ قد أفصح عن قضية الخلافة والإمامة وما يرتبط بالإمرة على الأمّة ومستقبلها، ويكون ضمنًا وبالتّبع قد عالج مسألة المحبّة وعدم البغض، وأجاب عليها.

وعليه، -وبناءً على تسليمنا بفرضية الشّكوى بالطّريقة الّتي يذكرها أولئك- يكون النّبي ﷺ قد بلّغ في خطبة الغدير أنّ عليًّا عليه السلام هو الخليفة، ومن يتولّى الأمر بعده، لما ينبغي أن يكون لهذا البلاغ من أثرٍ في نفوس من قد يختلط عليهم الأمر، حيث إنّ من يعلم من هؤلاء مكانة عليّ عليه السلام من النّبي ﷺ، وأنّه الخليفة بعده، ومن يتولّى أمورهم بأمرٍ من الله تعالى؛ ينبغي أن تزول من نفسه دواعي البغض لعليّ عليه السلام، وأن تحلّ محلّها دواعي المحبّة والتّعظيم. إن لم يكن هناك من دواعٍ أخرى تتّصل بالحسد، أو عداوة قريش له ولأهل بيت النّبي ﷺ وبني هاشم، أو الطّمع بالسّلطة، أو غيرها من الدّواعي الأخرى.

أو أن يُقــال إنّ النّبــيﷺ قــد لاحــظ أنّ جملــة تلــك الشّــكاوى -أو البعـض منهـا- تعبـرّ عـن ظاهـرةٍ ذات دواعٍ سياسـيّة، تتّصـل بمسـتقبل السّـلطة وخلافـة النّبـيﷺ، وأنّهـا لـم تكـن -في مجملهـا- حالـة بريئـة وسـاذجة؛ فـأراد النّبــيﷺ مــن خطبــة الغديــر أن يــردّ عــلى تلــك الظّاهــرة -أو جملــة تلــك الشّـكاوى- بمـا يناسـبها، وذلـك ببيـان مقـام الإمـام عـليّعليه السلام، وأنّـه خليفتـه، ومـن يتـولىّ الأمـر بعـده، ليُظهـر مـا يجـب أن يظهـره في عـليّعليه السلام مـن جهـة، ومــن جهــةٍ أخــرى ليقطــع الطّريــق عــلى تلــك المحــاولات الّتــي كانــت تسـتهدف عليًّـاعليه السلام بالإسـقاط مـن عـين النّبـيﷺ، إسـقاطُه حتّـى لا يبقـى -بنظـر هـؤلاء- ذلـك (المرشّـح) المتقـدّم عليهـم لخلافـة النّبـيﷺ، عـسى أن تـؤتي محاولاتهـم ثمـرةً لهـا في هـذا الشّـأن؛ فـكان أن ردّ عليهـم النّبـيﷺ بما يفيدهـم أنّ محاولاتهـم هـذه لـن تنجـح في هدفهـا، ولـن تصـل إلى مُرادهـا، ولــن تُثنيــه عــن بيــان مــا يجــب بيانــه في عــليّعليه السلام، ولــن تفــضي إلى الحــؤول دون إعـلان عليًّـاعليه السلام خليفـة عليهـم مـن بعـده، بنـاءً عـلى تلـك الشّـكاوى الّتـي حصلـت قبـل خطبـة الغديـر، أو الترّاجـع عـن ذاك الإعـلان، بنـاءً عـلى كـون بعـض تلـك الشّـكاوى قـد حصـل بعـد خطبـة الغديـر، وخصوصًـا إذا لاحظنـا جملـة مـن الأمـور:

1- إتّســاع ظاهــرة الشّــكوى تلــك في ظــروف وأوقــات حسّاســة في أواخــر عمــر النّبــيﷺ (قبــل وبعــد حجّــة الــوداع)، وفي المراحــل الأخــيرة مــن مســيرته السياســيّة والاجتماعيّــة.

2- كونهــا مرعيّــة مــن قبــل بعــض الصّحابــة، الّذيــن كانــوا يــرون في عــليّعليه السلام أنّــه المنافــس الجــدّي لهــم عــلى خلافــة النّبــيﷺ، وأنّ فرصتهــم في الوصــول إلى الخلافــة هــي فرصــة معدومــة، مــع تلــك المنزلــة الّتــي كانــت للإمــام عــليعليه السلام في نفــس النّبــيﷺ.

لقد كان هناك تشجيع من بعض الصّحابة على الشّكوى من عليّ(عليه السلام)، أو نوع إعانةٍ عليها: «... فقال له [أي لبريدة] عمر: إمضِ لما جئت له، فإنّه [أي النّبي(صلى الله عليه وآله)] سيغضب لابنته مِمّا صنع علي(عليه السلام)[1]»، وأيضًا: «... فلقيت [أبو سعيد الخدري] أبا بكر خارجًا من عند رسول الله(صلى الله عليه وآله)... وسألني وسألته... فرجع معي إلى رسول الله(صلى الله عليه وآله)، فدخل، فقال: هذا سعد بن مالك بن الشهيد [أي إنّ أبا بكر قد طلب الإذن له بالدخول على النّبي(صلى الله عليه وآله)]، قال [أي النّبي(صلى الله عليه وآله)]: إئذن له...»[2]؛ بل كان هناك تصريحٌ من بعض الصّحابة بأنّ هدفهم إسقاط عليّ(عليه السلام) من عين رسول الله(صلى الله عليه وآله)، «... وناسٌ من أصحابه [النّبي(صلى الله عليه وآله)] على بابه... قالوا: أخبره [أي النّبي(صلى الله عليه وآله)]، فإنّه [أي الخبر] يُسقطه [أي يسقط عليًّا] من عين رسول الله[3](صلى الله عليه وآله)»، وأيضًا: «... تعاقد أربعة من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا لقينا النّبي(صلى الله عليه وآله)، أخبرناه بما صنع عليّ(عليه السلام)[4]»؛ ليُسأَل هنا: لماذا أرادوا إسقاط عليّ(عليه السلام) من عين النّبي(صلى الله عليه وآله)، وكيف يمكن لبعض الصّحابة أن يأخذوا هذا الدّور في التّحريض على الإمام عليّ(عليه السلام) لدى النّبي(صلى الله عليه وآله) بهدف إسقاطه، وتحطيم مكانته؟ وماذا كان هدفهم من تلك المحاولات المتكرّرة؟ أليس قضية الخلافة ومستقبل السّلطة؟

3- ردّة الفِعل القوية من النّبي(صلى الله عليه وآله) على بعض تلك الشّكاوى، بل جملتها، والّتي منها شكوى بريدة تلك، حيث إنّ ما ذكرته المصادر عن شكوى بريدة هو: «... فرأيت الغضب في وجه رسول الله[5](صلى الله عليه وآله)»، «...

---

[1]- المفيد، الإرشاد، ج 1، ص 160.

[2]- البيهقي، دلائل النبوّة، م. س، ص 399.

[3]- الطبراني، المعجم الأوسط، ج 6، ص 163.

[4]- إبن أبي شيبة، المصنّف، ج 7، ص 504.

[5]- النسائي، السنن الكبرى، ج 5، ص 133.



فـإذا النّبـيﷺ قـد احمّـر وجهـه[1]»، «.. فخـرج [أي النّبـيﷺ] مغضبًـا[2]».

وأمّـا مـا ذكرتـه المصـادر مـن ردّة فعـل النّبـيﷺ عـلى شـكوى أربعـة من أصحـاب رسـول اللـهﷺ تعاقـدوا فيـما بينهـم عـلى شـكوى عـليّ، فهـو: «.. فأقبـل إليـه رسـول اللـهﷺ يعـرف في وجهـه الغضـب[3]»؛ والّتـي -أي ردّة الفعـل القويـة تلـك- توحـي أنّ النّبـيﷺ قـد كان عـلى درايـة بخلفيـة جملـة أولئـك الصّحابـة وهدفهـم مـن شـكوى عـليّ، وهـو مـا اسـتلزم منـه هـذا المسـتوى مـن ردّة الفعـل، وإظهـار هـذا القـدر مـن الغضـب.

4- البيـان القـوي مـن النّبـيﷺ في مـدح الإمـام عـليّ والدّفـاع عنـه، وصـولاً إلى قولـهﷺ في عـليّ: «... أنّـه وليّكـم مـن بعـدي[4]»، أو: «.. مـن كنـت وليّـه، فعـليّ وليّـه[5]»، أو: «.. وعـلّي وليّ كلّ مؤمـن بعـدي[6]»، والّتـي هـي ظاهـرة في الخلافـة والإمـرة، بقرينـة السِّـنخيّة والتّماهـي بـين ولايـة عـليّ وولايـة النّبـيﷺ، والّتـي -أي القرينـة- تُفهـم مـن ذاك الترّتّـب والتّـوالي بـين ولايـة عـليّ وولايـة النّبـيﷺ: «مـن كنـت وليّـه، فعـليّ وليّـه»، وبقرينـة قولـهﷺ «بعـدي[7]»، لأنّـه لا معنـى بـأن يطلـب منهـم النّبـي

[1]- أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 5، ص 350.

[2]- الطبراني، المعجم الأوسط، ج 6، ص 163.

[3]- إبن أبي شيبة، المصنف، ج 7، ص 504.

[4]- الطبراني، المعجم الأوسط، ج 6، ص 163.

[5]- أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 5، ص 350.

[6]- الطبراني، المعجم الكبير، ج 18، ص 128.

[7]- إنّ هذا التّعبير بكلمة «بعدي»، أو «من بعدي»، والّذي يشكّل قرينة واضحة على إرادة الإمامة والخلافة؛ قد ورد في المصادر التّالية: سنن الترّمذي، السّنن الكبرى للنسائي، صحيح ابن حبان، مسند أبي يعلى الموصلي، مسند الرّوياني، مسند أبي داوود الطيالسي، فضائل الصّحابة لأحمد بن حنبل، حلية الأولياء لأبي نعيم، تاريخ الإسلام للذهبي، تاريخ دمشق لابن عساكر؛ لمراجعة النّصوص راجع: علاء عبيد، فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، م. س، صص 152-158.

ﷺ محبّة الإمام عليّ عليه السلام وعدم بغضه بعد وفاته، أمّا في حياته فلا يطلب منهم هذا الأمر، ويكون متاحًا لهم بغض الإمام عليّ عليه السلام وعدم محبّته في حياة النّبي ﷺ؛ حيث لا فرق في مطلوبية محبّة الإمام عليّ عليه السلام وعدم بغضه بين حياة النّبي ﷺ ووفاته.

وعليه، حتّى لو فرضنا ما ذكره البعض صحيحًا -وهو ليس بصحيح- من كون خطبة الغدير ردًّا على هذه الشّكوى أو تلك؛ فإنّ هذا لا يعني على الإطلاق حبس دلالة خطبة الغدير في هذا السّبب أو ذاك، لأنّ العِبرة هي بظهور اللّفظ، لا بخصوصية المورد؛ أي العِبرة بما يظهر من ألفاظ وعبارات تلك الخطبة، بمعزلٍ عن هذا السّبب أو ذاك، لأنّ سببًا أو آخر قد يكون مجرّد داعٍ مباشر إلى تلك الخطبة، من جملة دواعٍ أخرى لها، قد تكون هي الأسباب الرّئيسيّة لها، والأهداف الأرقى منها.

وهذا ما صرّح به القاضي عبد الجبّار (ت. 415 هـ)، حيث قال: «والمعتمد في معنى الخبر (أي حديث الغدير) على ما قدّمناه، لأنّ كل ذلك [ما ذكره من أسباب مختلفة لصدور الحديث] -لو صحّ-، وكان الخبر خارجًا عليه؛ لم يمنع من التّعلق بظاهره وما يقتضيه، فيجب أن يكون الكلام في ذلك، دون بيان السّبب، الّذي وجوده كعدمه، في أنّ وجه الاستدلال بالخبر لا يتغيّر[1]»، حيث إنّ ما يُستَفاد من كلامه هو مطلوبية التّمسك بظاهر حديث الغدير، وما يقتضيه هذا الظّاهر، بمعزلٍ عن هذا السّبب أو ذاك، وإن كان هذا المطلب على قدرٍ من الوضوح، ما يغنينا عن الاستعانة بأي مؤيّد له، سواءً من القاضي عبد الجبّار، أو من غيره، سوى أنّه أردنا الإشارة إلى بعض الآراء، الّتي يظهر منها الحرص على مراعاة الصّواب والموضوعيّة، بمعزلٍ عن أيّ اعتبارٍ كلامي أو مذهبي في المقام.

---

[1]- المغني (كتاب الإمامة)، ج 1، ص 154.



مـع الإلفـات إلى أنّ قولـه (لـو صـحّ)، هـو بمثابـة إشـارة إلى أنّ مجمـل تلـك الأسـباب الّتـي ادُّعـي صلتهـا بحديـث الغديـر، وأنّهـا سـببٌ لـه؛ لا يمكـن الرّكـون إلى سـببيّتها لـه، أو القبـول بـذاك الوصـل بينهـا وبينـه، وخصوصًـا إذا لاحظنـا ذلـك التّضـارب والاختـلاف في تلـك الأسـباب، وفي تلـك الدّعـاوى، الّتـي كانـت تتبنّـى هـذا السّـبب أو ذاك، مـن أجـل حبـس دلالـة حديـث الغديـر فيـه، وحرفـه عـن ظهـوره ودلالتـه، بـين مـن ذهـب إلى أنّ سـببه هـو شـكوى سريّـة اليمـن في السّـنة العـاشرة[1]، وبـين مـن رأى أنّ الحديـث أتى ردًّا عـلى مـن تكلّـم في عـليّ، وذكـر عـلى وجـه الخصـوص شـكوى بريـدة[2]، وبـين مـن رأى أنّـه كان ردًّا مـن النّبـيّ عـلى كلام لزيـد بـن حارثـة، أو عـلى كلام لأسـامة بـن زيـد[3]... مِـمّا يسـهم -بالإضافـة إلى مـا ذكرنـاه- في توهـين تلـك الدّعـاوى، وإفراغهـا مـن أيّـة قيمـة علميّـة أو مصداقيّـة، وخصوصًـا إذا مـا أخذنـا بعـين الاعتبـار ذلـك الجّهـد الكبـير الّـذي كان يُبـذَل لمواجهـة حديـث الغديـر وإسـقاطه، وأنّ هـذا الحديـث كان يمثّـل عقبـة كأداء في طريـق مشروعيـة السّـلطة بعـد وفـاة النّبـيّ.

الثّالـث عـشر: حتّـى مـع التّسـليم بـإرادة المحبّـة يثبـت المطلـوب: إنّ مـا نريـد قولـه في هـذه الملاحظـة، هـو أنّ النّبـيّ لم يقصـد معنـى المحبّـة في كلامـه، لمجمـل مـا ذكرنـاه سـابقًا، ولأنّ مطلوبيّـة محبّـة أهـل البيـت عامّة، والإمـام عـليّ خاصّـة؛ كان قـد بيّنهـا النّبـيّ سـابقًا في مـوارد كثـيرة جـدًّا، بحيـث ينبغـي أن يضحـى واضحًـا لـدى مجمـل المسـلمين مطلوبيّـة محبّـة الإمـام عـليّ وأهمّيتهـا، وبالتّـالي قـد لا يبقـى مطلوبًـا أن يبـيّن النّبـي

[1]- إبن كثير، البداية والنهاية، ج 5، ص 122.

[2]- إبن حجر،الصواعق المحرقة،م.س،ج1، ص109؛الدهلوي،نفحات الأزهار،ج9،ص292.

[3]- القاضي عبد الجبار، المغني، ج 1، ص 153-154؛ وللمزيد حول شكوى زيد بن حارثة، وأسامة بن زيد؛ راجع: هاشم الميلاني، الغدير، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017 م، ط 1، صص 224-226.

ﷺ أهمّيـة هـذه المحبّـة وفضلهـا في محتشـد مـن النّـاس -كـما في غديـر خـمّ-؛ هـذا فضـلاً عـن الأخـذ بعـين الاعتبـار جميـع المراسـم والتّدابـير في غديـر خـمّ وغيرهـا مـن الحيثيّـات ذات الصّلـة، والّتـي تجعـل مـن البعيـد جـدًّا أن يكـون كل ذلـك لبيـان مطلوبيّـة المحبّـة...

لكـن بمعـزلٍ عـن كل مـا ذُكِـر، وإذا سـلّمنا بهـذه الفرضيّـة، ومـا ذهـب إليـه أصحـاب هـذه الدّعـوى مـن إرادة المحبّـة مـن حديـث الغديـر؛ مـع ذلك ينبغـي أن يُقـال بـأنّ هـذا لا يسـاعد عـلى مـا ادّعـاه أولئـك، مـن القـول بـأنّ الإمامـة والخلافـة ليسـت هـي مـا أرادهـا النّبـيﷺ، وأنّ الأمـر كان مقتـصرًا عـلى مطلوبيّـة إبـداء بعـض العواطـف تجـاه الإمـام عـليّعليه السلام، لا أكـثر ولا أقـل، وذلـك لمـا يـلي:

1- إنّ مطلوبيّـة الاتّبـاع القلبـيّ للإمـام عـليّعليه السلام، إنّمـا هـي لتكـون أساسًـا وجدانيًّـا للاتّبـاع العمـلي، والاتّبـاع الدّينـي، والاتّبـاع العـام في شـتّى المجـالات، والّـذي يشـمل الشّـأن السّـياسي والاجتماعـي وغـيره -لأن هـذا الاتّبـاع الوجـداني، إذا لم يتمظهـر في الاتّبـاع الميـداني والعمـلي؛ لـن يكـون لـه مـن جـدوى ومـن فائـدة- وهـو مـا يعنـي أنّ الإمـام عـليّعليه السلام يمثّـل مرجعيّة عامّـة سياسـيّة ودينيّـة حتّـى يصـحّ هـذا الاتّبـاع، أي إنّ الإمـام عـليّعليه السلام هـو الخليفـة، ومـن يجـب أن تكـون لـه الإمامـة.

وبتعبـيرٍ آخـر: إنّ هـذا المسـتوى الكبـير مـن النبـيﷺ في التأكيـد عـلى محبـة الإمـام عـليعليه السلام، ليكـون ذلـك أساسـاً صلبـاً لمسـتوى متقـدّم مـن الاتّبـاع العـام للإمـام عـليعليه السلام، والـذي يشـمل جميـع المجـالات الدينيـة والسياسـية والاجتماعيـة. لأنّ الاتّبـاع العـام والعمـلي، كلـما كان أوسـع مـدى، وأبعـد في ميادينـه ومسـتوياته؛ كلـما احتـاج إلى تأسـيسٍ أشـدّ صلابـة، وأقـوى حضـوراً في البعـد الوجـداني والقلبـي؛ وهـذا مـا قـام بـه النبـيﷺ في هـذا



المجال، عندما أكّد على هذا المستوى الكبير جداً من مطلوبية محبة الإمام علي عليه السلام.

2 - إنّ القرآن الكريم يربط ما بين الحبّ، وبين الاتّباع: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِ...**﴾[1]، حيث لا فصل بنظر القرآن الكريم بين الحبّ وبين الاتّباع.

أي إنّ ما لدينا نظرتين للحبّ: الأولى هي النّظرة «الرومانسية» العقيمة وغير الهادفة، الّتي تفصل بين الحبّ وبين الاتّباع، والّتي تتصوّر «الحبّ» في المفهوم الديني مشاعرَ وجدانيّة غير مثمرة، لا أهداف لها، ولا غايات تسعى إليها؛ الثّانية وهي النّظرة القرآنيّة، الّتي ترى في الحبّ دافعًا وجدانيًّا للاتّباع، وأساساً قلبياً للعمل، وأنّه لا يمكن الفصل بينهما، وأنّ معنى وجوب اتّباع الإمام عليّ عليه السلام أنّه الأحق أن يُتَّبَع، وأن يُوتّم به. أي إنّه الإمام في شؤون الدّين والدّنيا.

إنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم عندما يأمر بحبّ أحدٍ ما، فمعنى ذلك أنّه أهلٌ لأن يُحَبّ، أي إنّه يتوفّر فيه من المواصفات ما يجعله محلاًّ لتلك المحبّة. وهنا عندما نجد هذا المستوى الكبير جدًّا من التّأكيد على هذا المدى البعيد من محبّة الإمام عليّ عليه السلام؛ فهذا ما يُستَفاد منه أنّ الإمام عليّ عليه السلام هو الأفضل من حيث مجمل المواصفات الدّينيّة والعلميّة والعمليّة، حتّى أصبح موردًا لهذا المستوى الكبير جدًّا من مطلوبيّة المحبّة. وإنّ من يكون بهذا المستوى من الأفضليّة في مجمل تلك المواصفات؛ فهو ما يعني أنّه من يستحق أن يتولّى شؤون الإمامة، وأن تكون له الخلافة.

وإنّ ما ذكرناه يصبح أشدّ وضوحًا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار طبيعة ذلك الجمع (الحشد) الّذي كان في غدير خمّ، والظّرف التّاريخي،

[1]- سورة آل عمران، الآية: 31.

ومجمـل الإجـراءات والمراسـم والتّدابـير، والّتـي تُنبـئ عـن أمـرٍ خطـيرٍ وذي بـال، فحتّـى لـو سـلّمنا بـإرادة المحبّـة، فـإنّ مجمـل تلـك القرائـن تفصـح عـن أن هـذا التأكيـد الشـديد عـلى محبـة الإمـام عـلي عليه السلام في ذاك المحفـل الاسـتثنائي، والحشـد الكبـير، والظـرف التاريخـي الخـاص؛ إنمـا ليكـون ذلك أساسًـا للاتّبـاع والطّاعـة، لمـن لـه الإمامـة والخلافـة.

تلخيص واستنتاج:

لا بـدّ مـن الإلفـات هنـا -قبـل الذّهـاب إلى تلخيـص المطالـب السّـابقة- إلى أنّ مـن يدّعـي حبـس دلالـة حديـث الغديـر في هـذه الواقعـة -شـكوى سريّـة اليمـن- أو تلـك، عليـه أن يثبـت ثلاثـة قضايـا معًـا، بحيـث إن لم تثبـت واحـدةٌ منهـا عـلى الأقـلّ، لا يمكـن لذلـك المدّعـي أن يصـل إلى غايتـه.

1. حصـول تلـك الواقعـة (شـكوى سريّـة اليمـن تلـك)، والجـزم بحصولهـا؛ وإلّا عـلى فـرض عـدم الجـزم بحصولهـا لا يمكـن ترتيـب ذلـك الأثـر.

2. كـون حديـث الغديـر ناظـرًا إلى هـذه الواقعـة (شـكوى سريّـة اليمـن) بعينهـا، وإلّا مـع عـدم العِلـم بكونـه ناظـرًا إليهـا، فـلا يمكـن ترتيـب ذلـك الأثـر أيضًـا.

3. إنّ هـذه الواقعـة تشـكّل قرينـة تـصرف ظهـور حديـث الغديـر إلى خصـوص تلـك الدّعـوى الّتـي يذكـرون، وتحبـس دلالتـه فيهـا دون غيرهـا، وإلّا يـأتي كل ذاك الـكلام الّـذي ذكرنـاه في هـذا المـورد.

وهنـا نقـول إنّـه مـع التّسـليم بالقضيـة الأولى، لا نسـلّم بالقضيتـين الثّانيـة

والثّالثـة، ومجـرّد الادّعـاء وتقديـم الدّعـوى، لا يغنـي عـن ضرورة إظهـار الدّليـل الّـذي يفـي هـذه الدّعـوى حقّهـا. ومـع عـدم تقديـم الأدلّـة الوافيـة، أو دفـع الإشـكالات عـلى هـذه الدّعـاوى، لا يمكـن الأخـذ بهاتـين القضيتـين. وبالتّـالي، لا يمكـن ترتيـب الأثـر عـلى تلـك الدّعـاوى مـن صرف حديـث الغديـر عـن دلالتـه ومعنـاه الظّاهـر فيـه، مـن ولايـة عـليّ عليه السلام وخلافتـه لرسـول اللـه صلى الله عليه وآله، وكونـه عليه السلام مـن كان لديـه المشروعيـة الدّينيـة والسّياسـيّة لتـوليّ الأمر مـن بعـد النّبـي صلى الله عليه وآله.

وعليـه، لا بـدّ مـن التّصريـح بـأنّ الّذيـن ادّعـوا الوصـل بـين واقعـة سريّـة اليمـن وبـين حديـث الغديـر، إمّـا أنّهـم وقعـوا في أكـثر مـن خلـطٍ شـنيع، أو أنّهـم مارسـوا تدليسًـا لا ينبغـي لهـم أن يمارسـوه، وذلـك عندمـا ادّعـوا الوصـل بـين المـوارد التّاليـة: 1- حديـث الغديـر، وقـول النّبـي صلى الله عليه وآله فيـه: «.. مـن كنـت مـولاه، فعـليّ مـولاه»، 2- الشّـكوى مـن عـليّ عليه السلام وشـيوعها.

وهنـا ينبغـي أن نقـول مـا يـلي: إن كانـوا يتحدّثـون عـن شـكوى سريّـة اليّمـن في حجّـة الـوداع في مكّـة المكرّمـة، فقـد ذكرنـا جملـة الـرّدود عـلى هـذه الدّعـوى؛ وإن كانـوا يتحدّثـون عـن شـكوى سريّـة اليمـن الّتـي كانـت قبـل ذلـك الزّمـان في المدينـة، فهنـا يصبـح الأمـر أصعـب عـلى أصحـاب هـذه الدّعـوى، لأنّـه إن كانـت هـذه السّريـة -الّتـي كان فيهـا بريـدة وخالـد بـن الوليـد- في السّـنة الثّامنـة للهجـرة، أم في أيّ وقـت آخـر قبـل ذهـاب النّبـي صلى الله عليه وآله إلى مكّـة المكرّمـة في حجّـة الـوداع؛ فـلا شـكّ في أنّ فاصلـة زمنيـة غـير قصـيرة -سـنتان، أو ربمّـا أقـلّ مـن ذلـك- تفصـل بينهـا وبـين حديـث الغديـر، وهـو مـا يجعـل مـن المسـتحيل عـادة في مثـل هكـذا مواقـف أن يكـون

الحديث ردًّا على تلك الشّكوى[1].

[1]- إنّ ذهابنا إلى هذا التّفصيل بين الاحتمالات والفرضيّات التّاليّة: 1- شكوى سريّة اليمن في حجّة الوداع في مكّة المكرّمة، 2- شكوى سريّة اليمن قبل حجّة الوداع في المدينة، 3- شكوى سريّة اليمن بعد حجّة الوداع في المدينة؛ إنّما هو من باب المراعاة لمجمل الآراء، ولما يمكن أن يُفهَم من الرّوايات والنّصوص التّاريخيّة في المقام، بغضّ النّظر عن كون جميع الشّكاوى -مورد البحث- قد حصل في السّنة العاشرة للهجرة في مكّة المكرّمة؛ أو أنّ بعضها قد حصل في مكّة المكرّمة في السّنة العاشرة للهجرة، والبعض الآخر قد حصل قبل ذلك في المدينة؛ أو أنّ بعضها قد حصل في مكّة المكرّمة في السّنة العاشرة للهجرة، في حين أنّ بعضًا منها قد حصل قبل ذلك في المدينة، وبعضًا آخر قد حصل بعد ذلك في المدينة؛ أو لربمّا غير ذلك من الاحتمالات؛ وذلك لأنّ هذه الشّكاوى -في مجملها- الّتي نقلتها مجمل المصادر التّاريخيّة والرّوائيّة ذات الصّلة، يمكن تصنيفها إلى الأقسام التّاليّة:
الأوّل: الشّكاوى الّتي حصلت في مكّة المكرّمة في حجّة الوداع: وهي الّتي كانت الموضوع الأساس للبحث، والملاحظات النّقديّة الّتي أوردناها في مقامنا هذا؛ وقد بيّنا عجز هذه الشّكاوى عن حبس دلالة خطبة الغدير في الشّكوى، وتعطيل دلالتها على الخلافة.
الثّاني: الشّكاوى الّتي حصلت -أو قد تكون حصلت- قبل حجّة الوداع في المدينة المنوّرة: وهذه الشّكاوى تنطبق عليها جميع الملاحظات النّقديّة الّتي أوردناها في القسم الأوّل، بل إنّ بعض تلك الملاحظات هناك تصبح هنا أشدّ حضورًا، وذلك نتيجةً للفاصلة الزّمنيّة الأبعد عن حادثة الغدير، ولغيرها من المفارقات الأخرى ذات الصّلة (مكانيّة..)؛ وتاليًّا يصبح الأمر أصعب على أصحاب دعوى الوصل بين حديث الغدير وقضيّة الشّكوى تلك، من حيث عجز دعوى الشّكوى عن حبس دلالة حديث الغدير فيها، وتعطيل ظهورها في الخلافة للإمام علي عليه السلام.
الثّالث: الشّكاوى الّتي حصلت -أو قد تكون حصلت- في المدينة بعد حجّة الوداع: وهذا القسم من الشّكاوى -على فرض حصوله- لا يمكن أن يكون على الإطلاق سببًا لحديث الغدير، لأنّه -على فرض حصوله- قد وقع بعدها، فلا يمكن أن يكون سببًا لها، هذا فضلاً عن أنّ مجمل الملاحظات النّقديّة الّتي أوردناها ينطبق أيضًا على هذا القسم.
وما ينبغي قوله هو: إنّه وإن جارينا البحث التّاريخي في بعض مواضع بحثنا هذا، لكن حقيقة الأمر أنّ مجمل الملاحظات النّقديّة الّتي أوردناها في المقام لا يتغيّر بين قولنا إنّ الشّكوى قد حصلت في حجّة الوداع أو قبلها أو بعدها، أو كانت هناك أكثر من شكوى (في حجّة الوداع وقبلها؛ فيها وقبلها وبعدها...)؛ وذلك لأنّ جوهر الملاحظات ينصب على أصل الشّكوى ودعواها، بمعزل عن تلك التّفاصيل التّاريخية. وجوهر هذه الملاحظات وجملتها كفيل بإبطال تلك الدّعوى، وكشف عجزها عن حبس دلالة حديث الغدير، وتعطيل ظهوره في خلافة الإمام عليه السلام عليّ للنّبي صلى الله عليه وآله.
وعليه، سنكتفي بهذا المستوى من مجاراة القوم في بحثهم التّاريخي في تاريخيّة الشّكوى أو الشّكاوى، وزمان ومكان كلٍّ منها، لأنّ هدف البحث وضوابطه المنهجيّة ذات الصّلة يدفعانا إلى تجاوز هذا التّفصيل لصالح المعالجة المنهجيّة الهادفة، الّتي تتمحور حول



لكـن يبـدو أنّ أصحـاب الدّعـوى تلـك قـد وقّعـوا في أكـثر مـن خلـط: الأوّل أنّهـم خلطـوا بـين شكاية سريّـة اليمـن، في حجّـة الـوداع السّـنة العاشرة في مكّـة، وبـين شـكاية سريّـة اليمـن قبـل تلـك السّريـة الآنفـة الذّكـر، والّتـي كـثر فيهـا القيـل والقـال بحـقّ عـليّ عليه السلام. فهـذا ابـن كثير يـصرّح بـأنّ حديـث الغديـر ردّ عـلى شـكوى سريّـة اليمـن في حجّـة الـوداع في مكّـة[1]، لكـن عندما نـأتي إلى كلٍّ مـن ابـن حجـر والدّلهـوي، فإنّهـم يربطـون مـا بـين الحديـث، ومـا بـين شـكوى سريّـة اليمـن في المدينـة مـا قبـل حجّـة الـوداع، مـع أنّـه يوجـد أكـثر مـن فـارق بـين السّريتـين والشّـكايتين -بنـاءً عـلى جملـة تلـك النّصـوص التّاريخيّـة الّتـي عرضناهـا في الموضـوع- وهـو مـا يؤثّـر بالتّـالي عـلى دعـوى الوصـل مـع حديـث الغديـر.

الخلـط الثّـاني -بـل السّـقطة الكبـيرة- الّـذي وقـع فيـه هـؤلاء، لإيهـام النّـاس بالوصـل بـين شـكوى سريّـة اليّمـن وبـين حديـث الغديـر، هـو أنّهـم دمجـوا بـين جـواب النّبـي صلى الله عليه وآله عـلى شـكوى بريـدة وغـيره مـن الأصحـاب في المدينـة -في السّـنة الثّامنـة للهجـرة، بنـاءً عـلى مـا ذهـب إليـه البعـض، أو -بالحـدّ الأدنى- قبـل سـفره إلى مكّـة المكرّمـة في حجّـة الـوداع، والّتـي أجـاب فيهـا النّبـي صلى الله عليه وآله بريـدة، وأولئـك الأصحـاب، بقولـه صلى الله عليه وآله في عـليّ عليه السلام: «هـو وليّ كلّ مؤمـن بعـدي»؛ وبـين قـول النّبـي صلى الله عليه وآله في السّـنة العـاشرة للهجـرة في غديـر خُـمّ، ومـن ضمـن خطبـةٍ طويلـة: «.. مـن كنـت مـولاه، فعـليّ مـولاه»، لإيهـام القـارىء أنّ هـذا الـكلام واحـد، وفي واقعـةٍ مترابطـة، مـع أنّ جـواب النّبـي صلى الله عليه وآله ذاك لبريـدة وغـيره مـن الصّحابـة، لم يكـن في غديـر خُـمّ، وإنّمـا كان في المدينـة قبـل حجّـة الـوداع؛ أمّـا خطبـة الغديـر فقـد كانـت في غديـر خُـمّ، في

بطلان دعوى الوصل بين شكوى سريّة اليمن تلك -بمعزل عن جملة تفاصيلها التّاريخيّة- وبين حديث الغدير، وهو -أي بطلان الدّعوى- ما يَثبت ويتحقّق بمعزلٍ عن الدّخول في جملة تلك البحوث التّاريخيّة.

[1]- البداية والنّهاية، ج 5، ص 122.

وادي الجّحفة، بين مكّة والمدينة، وبعد حجّة الوداع.

وبالتّالي لا يصحّ -بل من المعيب- الدّمج بين واقعة الشّكوى تلك وبين واقعة الغدير، للإيهام بأنّ كلام النّبيﷺ واحد، وأنّه أتى ردًّا على تلك الشّكوى، إذ إنّ جواب النّبيﷺ لبريدة وغيره من الصّحابة في المدينة مستقلٌّ تمامًا عن كلامهﷺ في خطبة الغدير في غدير خُمّ، ولا ترابط بين الواقعتين، لمجمل الأسباب الّتي ذكرنا في واقعة سريّة اليمن وشكواها في مكّة في حجّة الوداع، بل إنّ بعض تلك الأسباب ينطبق على شكوى بريدة -وغيره من الصّحابة- في المدينة بشكل أشدّ، وذلك نتيجة الفاصل الزّمني الأطول عن واقعة الغدير والّذي يجعل -بالإضافة إلى غيره من الأسباب- من غير المعقول إدّعاء الصِّلة بين الواقعتين، فقط وفقط لممارسة التّلبيس على القارئ، استجابة لأهواء وعصبيّات، تُخرِج من الصّواب، وتُبعد عن الحقيقة.

تلخيص:

لقد ناقشنا في هذا البحث فرضيّة الوصل ما بين خطبة الغدير من جهة، وقضيّة سريّة اليمن من جهة أخرى، والتي تهدف إلى القول إنّ تلك الخطبة تدلّ على المحبة وليس الخلافة ؛ لنتبينَّ قوّة هذه الفرضيّة من ضعفها، عندما يُعمل عليها تحليلاً ونقدًا، حيث ذكرنا جملة من الملاحظات (13 ملاحظة)، والتي هي:

أوّلًا: لو كان مراد النبيّ ﷺ من تلك الخطبة المحبّة لصرَّح بذلك، كما كان يفعل عادةً عندما كان يقصد معنى المحبّة، فيستخدم الألفاظ الصريحة للدلالة عليه.

ثانيًا: إنّ هذه الفرضيّة هي مجرّد دعوى دون دليل؛ أي إنّ القول إنّ



خطبـة النبـيّ ﷺ في الغديـر هـي بمثابـة ردٍّ عـلى شـكوى سرّيـة اليمـن؛ يحتـاج إلى دليـل يثبتـه، وطالمـا لا دليـل، فـلا يمكـن إثبـات هـذا الوصـل.

ثالثًا: إنّ النبـيّ ﷺ قـد أجـاب عـلى تلـك الشـكوى في خطبـة وافيـة كافية، في ذاك المحـلّ الـذي حصلـت فيـه في مكّـة المكرّمـة، وبشـكل مبـاشر، وانتهـى الأمـر عنـد هـذا الحدّ؛ فكيـف يصـحّ القـول -والحـال هـذا- إنّ النبـيّ ﷺ قـد ردَّ عـلى شـكوى حصلـت في مكّـة المكرّمـة بخطبـةٍ خطبهـا في مـكانٍ يبعـد عـن مكّـة أكـثر مـن مائـة وخمسـين كيلومـتراً في الجحفـة؟! فضـلاً عـن أنّ مـا يسـتفاد مـن النصـوص التاريخيّـة هـو وحـدة المـكان مـا بـين محـلّ الشـكوى، ومحـلّ ردّ النبـيّ ﷺ عليهـا؛ أي في مكّـة المكرّمـة.

وأمّـا القـول إنّ النبـيّ ﷺ قـد أعـاد الـردّ مجـدّدًا في الغديـر، بعـد ردّه في مكّـة المكرّمـة؛ فهـذا أيضًـا لا دليـل عليـه، بـل إنّ الأدلّـة تثبـت خلافـه.

رابعًـا: إنّ مـا يسـتفاد مـن النصـوص التاريخيّـة، التـي نقلـت لنـا تلـك الشـكوى وردّ النبـيّ ﷺ عليهـا، هـو أنّ هـذا الـردّ قـد حصـل مبـاشرة عـلى الشـكوى، دون أيّ فاصـلٍ زمنـيّ، وهـو مـا تقتضيـه عـادةً طبيعـة هكـذا قضايا، أن يكـون الـردّ فوريًّـا، دون إبطـاء أو إمهـال؛ فكيـف يصـحّ القـول -والحـال هـذا- إن الـردّ قـد حصـل عـلى الشـكوى بعـد حـوالى العـشرة أيّـام، أو أكـثر مـن ذلـك؟! إنّ هـذا القـول لا دليـل عليـه، بـل الدليـل التاريخـيّ قائـمٌ عـلى خلافـه، وهـو لا ينسـجم -عـادةً- مـع طبيعـة جريـان هكـذا قضايـا وسـيرها.

خامسًـا: إنّ مراجعـة المصـادر التاريخيـة ذات الصلـة تفيدنـا أنّ خطبـة النبـيﷺ في الـردّ عـلى الشـكوى قـد حصلـت في مكّـة المكرّمـة، في حـين أنّ خطبـة الغديـر قـد حصلـت في وادي الجحفـة في الغديـر عـلى بعـد مـا يقـرب مـن 160 كلـم مـن مكّـة المكرّمـة؛ وهـو قرينـة إضافيـة في المقـام عـلى عـدم الوصـل، لأنـه مـن البعيـد وغـير الاعتيـادي أن تطـرح قضيـة في مكّـة

مثلاً، فيردّ عليها النبي ﷺ في مكان يبعد كثيراً عنها، إذ إنّ المتعارف في هكذا قضايا هو وحدة المكان عرفاً بين القضية وجواب النبي ﷺ عليها، ما يجعل من البعيد وغير المقبول أن تكون خطبة الغدير جواباً على شكوى سريّة اليمن.

سادسًا: إنّ ما يستفاد من النصوص التاريخيّة أنّ مخاطب النبيّ ﷺ هو تلك الفئة التي شكت الإمام عليّ عليه السلام في مكّة المكرّمة. أي إنّ سريّة اليمن - أو بعض أفرادها – قد شكت عليًّا عليه السلام، فبادر النبيّ ﷺ إلى خطاب هذه السريّة والردّ عليها، وانتهى الأمر هنا؛ فكيف يصحّ القول إنّ النبيّ ﷺ قد ترك مخاطبة هذه السريّة والردّ عليها؛ ليؤجّل الردّ إلى ما بعد حوالى العشرة أيّام، في مكانٍ يبعد عن مكّة المكرّمة أكثر من 150 كيلومتراً ؛ ليكون مخاطبَه عشراتٌ الآلاف – بل مئات الآلاف – من المسلمين الذين كانوا مع النبيّ ﷺ يومها في حجّته؟! إنّ هذا لا يسعفه الدليل؛ بل هو على خلافه.

سابعًا: إنّ من يسعى إلى تبيّن أسباب وحيثيّات نصّي الغدير وشكوى سريّة اليمن؛ يصل إلى هذه النتيجة، أنّه لا يوجد ترابط بينهما من حيث تلك الأسباب والحيثيّات، وأنّ سياق كلّ منهما يختلف عن سياق الآخر، وهو قرينة إضافيّة على الفصل وعدم الوصل في المقام.

ثامنًا: عندما نقارن بين الطبيعة العامّة لواقعة الغدير وأحداثها، وبين الطبيعة العامّة لواقعة سريّة اليمن وأحداثها؛ فإنّنا لا نعثر على أيّ تشابه أو تماهٍ بينهما، سواءٌ من حيث الأهميّة، أو الإجراءات، أو المراسم، أو مجمل التدابير والسياقات ذات الصّلة؛ ما يعني أن لا ارتباط بين الواقعتين.

تاسعًا: لو أنّ خطبة الغدير كانت ردًّا على شكوى سريّة اليمن؛ لفَهم

مـن سـمع الخطبـة هـذا الأمـر، ولعـبرَّ عـن فهمـه هـذا، ولوصـل إلينـا هـذا الفهـم- ولـو في بعـض مـوارده- بشـكلٍ أو بآخـر، لكـن كلّ هـذا لم يحصـل، ولا نجـد أيّ أثـر لـشيء مـن هـذا الفهـم في نقـل واقعـة الغديـر.

عـاشرًا: بنـاءً عـلى مجمـل مـا ذكـر، مـن الفـارق الزمـانيّ والمـكانيّ وفي المخاطـب... كان ينبغـي – لـو كانـت خطبـة الغديـر ردًّا عـلى شـكوى سريّـة اليمـن – أن يُلفـت النبـيّ ﷺ نظـرَ مـن يسـتمع إليـه إلى هـذا الوصـل بينهـما؛ لكنّـه لا نجـد شـيئاً مـن هـذا. أي لا توجـد أيّـة قرينـة في كلام النبـيّ ﷺ يمكن الاسـتناد إليهـا للقـول إنّ خطبـة الغديـر هـي بمثابـة ردّ عـلى تلـك الشـكوى.

حـادي عـشر: عندمـا نقـارن بـين عنـاصر خطبـة الغديـر مـن جهـة، وعنـاصر شـكوى سريّـة اليمـن مـن جهـة أخـرى، فسـنلاحظ أنّـه لا يوجـد تطابـق ومحـاكاة بـين عنـاصر الأولى وعنـاصر الثانيـة، مـا يعنـي أن لا صلـة بينهـما، وأنّ الأولى – أي خطبـة الغديـر – ليسـت جوابًـا عـلى الثانيـة – أي شـكوى سريّـة الثمـن -.

ثـاني عـشر: إنّ محـلّ البحـث ليـس سـبب خطبـة الغديـر، بمقـدار مـا هـو ظهـور هـذه الخطبـة ودلالاتهـا، حيـث قـد يكـون السـبب -عـلى فـرض التسـليم بكـون الشـكوى هـي السـبب- أحـد دواعـي تلـك الخطبـة؛ بـل قـد يكـون أقلّهـا أهميّـة، في حـين تكـون مرامـي الخطبـة ودلالاتهـا أبعـد بكثـير مـن أن تُحبـس في خصـوص ذاك السـبب وخصوصيّتـه.

ثالـث عـشر: حتّـى لـو سـلّمنا بـإرادة المحبّـة حـصرًا مـن حديـث الغديـر، مـع ذلـك يثبـت المطلـوب، لأنّ محبّـة أهـل البيـت عليهم السلام عامّـة، وعـليّ عليه السلام خاصّـة؛ هـي محبّـة اتّبـاع، ومـوالاة، والتـزام، وطاعـة. فالنبـيّ ﷺ – بنـاءً عـلى تسـليمنا هـذا – لا يتحـدّث هنـا عـن معطـى وجـدانيّ مبتـورٍ عـن غاياتـه، ومنفصـلٍ عـن مقاصـده ولوازمـه. وهـذه اللّـوازم والمقاصـد تتناسـب مـع

كـون عـليّ عليه السلام هاديًـا يُتَّبَـع، ووالِيًـا يُـوالى، وخليفـةً يُطـاع.

هـذا فضـلاً عـن نقـدٍ آخـر لفرضيّـة الوصـل تلـك، مفـاده أنّ إثبـات دلالـة خطبـة الغديـر عـلى الإمامـة والخلافـة (بأدلـةٍ أخـرى)، يُفـضي بالتـلازم إلى بطـلان فرضيّـة المحبّـة.

وبنـاءً عـلى جميـع مـا تقـدّم، سـيكون واضحًـا لنـا أنّ فرضيّـة الوصـل تلـك بـين خطبـة الغديـر مـن جهـة، وبـين شـكوى سريّـة اليمـن مـن جهـة أخـرى؛ هـي فرضيّـة باطلـة وغـير صحيحـة، وأنّهـا لم تكـن سـوى إحـدى إفـرازات الـتراث السـلطانيّ، الـذي أُريـدَ لـه أن يُسـقط المشروعيّـة الدينيّـة والسياسـيّة لأهـل البيـت عليهم السلام عامّـة، والإمـام عـليّ عليه السلام خاصّـة، لصالـح مشروعيّـات أخـرى، يتبـينّ عـدم صحّتهـا مـع ثبـوت دلالـة خطبـة الغديـر عـلى الإمامـة والخلافـة لعـليّ بـن أبي طالـب عليه السلام.

في الاستنتاج

قـد يكـون لدينـا الكثـير مـن النتائـج التـي تترتّـب عـلى هـذه المعالجـة النقديّـة التحليليّـة لفرضيّـة الوصـل مـا بـين خطبـة الغديـر، وشـكوى سريّـة اليمـن؛ لكـن يمكـن الإلفـات إلى اثنتـين منهـا بشـكل أسـاس، وهـما:

الأولى: يُظهِـر مـا سـلف مـن فرضيـة الوصـل تلـك، وذلـك السـعي الحثيـث إلى اختـلاق مصداقيّـة معرفيّـة لهـا؛ ذاك الـدور الخطـير الـذي قـام بـه الـتراث السـلطاني (فقهـاء السـلطان) في مواجهـة مدرسـة أهـل البيـت عليهم السلام، والسـعي إلى النيـل مـن مشروعيّتهـم الدينيّـة والسياسـيّة عـلى مـدى قـرون متطاولـة مـن الزمـن. وهـو مـا أدّى إلى تشـويه الكثـير مـن الحقائـق، وتحريـف الكثـير مـن المسـائل، حتّـى ليمكـن الاسـتنتاج أنّـه لـن يكـون سـهلاً حتّـى عـلى الباحـث ذي المـراس، أن يتبـينَّ جميـع وجـوه التحريـف بيـسرٍ وسـهولة؛

وهـو مـا يترتّـب عليـه الكثـير مـن المسـؤوليّات، ويتطلّـب الكثـير مـن الجهـود التـي تُبـذل لتفكيـك ذلـك الـتراث، وكشـف تلبيسـه، والإضـاءة عـلى أكـثر مـن خلـلٍ وعَـورٍ ألمَّ بـه.

الثانيـة: إنّ مـن أهـمّ الأسـباب التـي أوجـدت ديناميّـات مسـتديمة لتطويـر الفكـر الإسـلاميّ الشـيعيّ، وتحفيـز اسـتيلاده المعـرفيّ والعلمـيّ؛ هـو هـذا الهجـوم الدائـم عـلى هـذا الفكـر ومختلـف قضايـاه العقديّـة وغيرهـا. وهـذا يظهـر مـدى حافزيّـة هـذا الفكـر، وثقتـه المعرفيّـة، وقدرتـه عـلى تحقيـق الاسـتجابة المطلوبـة، وإمكانيّاتـه في تحويـل أيّ تهديـد معـرفيّ أو فكـريّ، إلى فرصـة خلّاقـة لتحقيـق المزيـد مـن الإنتـاج الفكـريّ الهـادف، حتّـى ليمكـن القـول -ودون مبالغـة- إنّ هـذا الاسـتهداف الفكـريّ للفكـر الإسـلامي الشـيعيّ -والـذي لم يتوقّـف عـلى مـدى التاريـخ- قـد خـدم هـذا الفكـر، أكثر مـمّا أضرَّ بـه؛ لأنّـه سـاهم بقـوّة في تحفيـزه، وفي اسـتخراج مضامينـه، وفي وضعـه أمـام تحدّيـات، كانـت تفـرض عليـه المزيـد مـن الإنتـاج، والتجديـد، والاجتهـاد في أكـثر مـن مجـال علمـيّ وفكـريّ.

ومـن هنـا، ينبغـي القـول إنّـه وعـلى الرغـم مـن أنّ كثـيراً مـمّا نتعـرّض لـه مـن تشـنيع وتشـويه فكريّـين؛ هـو ذو أسـبابٍ تاريخيّـة وعنصريّـة، تفتقـد إلى الموضوعيّـة، والمعرفـة الصحيحـة بالفكر الإسـلاميّ الشـيعي؛ لكنّـه لا يضيرنا، ولا ينتقـص مـن هويّتنـا وفكرنـا؛ لأنّـه سـيتحوّل إلى سـببٍ إضـافيّ لبيـان مضامـين هـذا الفكـر، وخلّاقيّـته، وعلميّتـه، وقدرته عـلى تحقيق الاسـتجابات المطلوبـة والهادفـة، في مـا يواجهـه مـن هجـوم وتشـويه وتحدّيـات.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابـن أبي شـيبة الكـوفي، المصنـف، تحقيـق وتعليـق سـعيد اللحـام، ط1، بـيروت – لبنـان، دار الفكـر للطباعـة والنـشر والتوزيـع، 1409هـ - 1989م.
2. ابـن الصبّـاغ، عـلي بـن محمـد أحمـد المالـكي، الفصـول المهمّـة في معرفـة الأئمّـة (عليهـم السـلام)، تحقيـق سـامي الغريـري، ط1، لا. م، دار الحديـث للطباعـة والنـشر، 1422هـ.
3. ابـن حجـر العسـقلانيّ، المطالـب العاليـة بزوائـد المسـانيد الثمانيـة، ط1، دار العاصمة للنـشر والتوزيـع ودار الغيـث للنشر والتوزيـع، لا منطقة، 1419هـ- 1998.
4. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، لا طبعة، دار صادر، لا منطقة، لا تاريخ.
5. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت، ج 4، ص 149؛
6. ابـن عقـدة الكـوفي، فضائـل أمـير المؤمنـين عليه السلام، تجميـع عبـد الـرزاق محمـد حسـين فيـض الديـن، لا طبعـة، لا دار، لا منطقـة، لا تاريـخ.
7. ابـن قدامـه، عبـد اللـه، المغنـي، دار الكتـاب العـربي للنـشر والتوزيـع، طبعـة جديـدة بالأوفسـت، لبنـان - بـيروت، لا تاريـخ.
8. ابـن كثـير، جامـع المسـانيد والسـنن، ط2، دار خـضر للطباعـة والنـشر، بـيروت- لبنـان، 1419هـ- 1998م.
9. ابـن كثـير، عـماد الديـن أبـو الفـداء إسـماعيل بـن كثـير القـرشي الدمشـقي، البدايـة والنهايـة، تحقيـق عـلي شـيري، ط1، بـيروت- لبنـان، دار إحيـاء الـتراث العـربي، 1408هـ - 1988م.
10. ابن هشام، سيرة النّبي t، لا ط، مكتبة محمّد علي صبيح وأولاده، مصر، لا ت.
11. أبـو جعفـر أحمـد (المحـب الطـبري)، الريـاض النـضرة في مناقـب العـشرة، لا طبعـة، دار الكتـب العلميـة، لبنـان - بـيروت، لا تاريـخ.
12. الأصبهـاني، أبـو نعيـم، معرفـة الصحابـة، ط1، دار الوطـن للنـشر، الريـاض، 1419هـ- 1998م.
13. الألبـاني، أبـو عبـد الرحمـن محمّـد نـاصر الديـن، تخريـج الحديـث النّبـوي الشّريف، لا طبعـة، لا دار، لا منطقـة، لا تاريـخ.
14. الألبـاني، أبـو عبـد الرحمـن محمّـد نـاصر الديـن، سلسـلة الأحاديـث الصّحيحـة، ط1، دار المعـارف – الريـاض، 1412هـ- 1992.
15. البغـوي، عبـد اللـه بـن محمّـد بـن عبـد العزيـز، معجـم الصحابـة، المحقـق محمّـد الأمـين بـن محمّـد بـن محمـود أحمـد الجكنـي الشـنقيطي، لا طبعـة، مكتبـة دار البيـان – الكويـت، لا تاريـخ.



16. البيهقـي، أبـو بكـر، دلائـل النبـوّة، توثيـق وتخريـج وتعليـق: د. عبـد المعطـي قلعجي، ط2، دار الكتـب العلميّة، بـيروت، 2002م.

17. البيهقـي، أحمـد بـن الحسـين، السـنن الكـبرى، لا طبعـة، دار الفكـر، لبنـان - بـيروت، لا.ت.

18. الجوينـي الخراسـاني، إبراهيـم، فرائـد السـمطين، ط1، مؤسسـة المحمـودي للطباعـة والنـشر، 1398هـ- 1978م.

19. الذهبـي، ميـزان الاعتـدال، عـلي محمـد البجـاوي، ط1، دار المعرفـة للطباعـة والنـشر، لبنـان - بـيروت، 1382 - 1963م.

20. الزرقـاني، محمّـد عبـد الباقـي، شرح المواهـب اللّدنيـة بالمنـح المحمّديـة، ط1، دار الكتـب العلميّـة، 1417هــ- 1996م.

21. الزرنــدي الحنفــي، جــمال الديــن، نظــم درر الســمطين، ط1، لا دار، لا منطقــة، 1377هــ- 1958م.

22. السـيوطي، جـلال الديـن، الحبائـك في أخبـار الملائـك، دار التقريـب، القاهـرة، ص 131؛

23. شهاب الدين أحمد، توضيح الدلائل (مخطوط).

24. الشيرازي، جمال الدين، الأربعين (مخطوط).

25. الطـبراني، أبـو القاسـم، المعجـم الأوسـط، تحقيـق: قسـم التحقيـق بـدار الحرمـين، لا ط، دار الحرمـين للطباعـة والنـشر، لا ت.

26. الطـبراني، سـليمان بـن أحمـد، المعجـم الكبـير، تحقيـق وتخريـج حمـدي عبـد المجيـد السـلفي، ط2، دار إحيـاء الـتراث العـربي، لا منطقـة، لا تاريـخ.

27. الطيالـسي، سـليمان بـن داود، مسـند أبي داود الطيالـسي، لا طبعـة، دار المعرفـة للطباعـة والنـشر، لبنـان - بـيروت، لا تاريـخ.

28. عبيـد، عـلاء، فضائـل أمـير المؤمنـين عـليّ بـن أبي طالـب(عليه السلام)، ط1، مركـز رحمـة العالمـين، القاهـرة، 2014م.

29. القادري المدني، محمود، الصراط السوي (مخطوط).

30. القـاضي عبـد الجبـار، المغنـي في أبـواب التوحيـد، دراسـة وتحقيـق الدكتـور خـضر محمّـد نبهـا، لا طبعـة، دار الكتـب العلميّـة، بـيروت – لبنـان، 2011م.

31. القشـاشي، أحمـد ، السـمط المجيـد، تحقيـق: عاصـم إبراهيـم الكيـالي، ط1، دار الكتـب العلميـة، لا منطقـة، 2013م.

32. اللكهنـوي، حامـد حسـين، عبقـات الأنـوار في إمامـة الأئمّـة الأطهـار، لا طبعـة، دار الكتـاب الإسـلامي، بـيروت، لا تاريـخ.

33. المتقي الهندي، علاء الدين عليّ المتقيّ بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبط وتفسير الشيخ بكري حياني، تصحيح وفهرسة الشيخ صفوة السقا، لا طبعة، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، 1409هـ - 1989م.

34. المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد، تحقيق مؤسسة آل البيت b لتحقيق التراث، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، 1414هـ - 1993م.

35. المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، تصحيح أحمد عبد السلام، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 1415هـ - 1994م.

36. الميلانيّ، علي الحسيني، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، ط1، لا منطقة، لا دار، لا تاريخ.

37. النسائي، السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 1411هـ - 1991م.

38. النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، إشراف يوسف عبد الرحمن المرعشلي، لا طبعة، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، لا تاريخ.

39. هاشم الميلاني، الغدير، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017 م، ط 1، صص 224-226.

40. الهيتمي، ابن حجر، الصواعق المحرقة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، ط1، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1997م.

41. الواقدي، محمّد بن عمر، المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، ط3، دار الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1989م.

الوحي الإلهيّ عند المفكّرين الإسلاميّين
الفارابيّ أنموذجاً

د.حاتم كريم الجياشيّ*

* دكتوراة، جامعة آل البيت العالمية، قم المقدسة، h-alsmawy@yahoo.com..

الملخّص

إنّ نظرية الوحي من النظريات الجوهرية والأساسية التي استرعت انتباه جميع الأديان السماوية، ولأنّ هذه المسألة أو النظرية تشكّل حجر الزاوية والركن الوثيق الذي تبتني عليه الأديان التوحيدية، لهذا فإنّ الابتعاد عن فكرة أنّ الوحي من جهة الله عز وجل إلى الأنبياء ﷺ أو إنكار ذلك -لا يثبت أي دين إلهي، ومن ثَمّ لا يمكن لأحد أن يقول: هذه التعاليم أو المعارف دينية سماوية تابعة إلى الباري تعالى، وهذه المسألة الحيوية أخذت اهتمام فلاسفة الإسلام بشكل عام وفيلسوفنا العظيم الفارابي بشكل خاص في كيفية تصوير وتأطير هذه الظاهرة التي تمثل حلقة الوصل بين السماء والأرض.

وفي هذا الإطار جاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على هذا المشروع، وقد اعتمدت على استقراء وتحليل، وتمثّل عملنا بتحديد مفردات البحث وعرض مجمل لنظرية الفارابي في فكرة الوحي، كما قمنا بطرح ما تقوم عليه هذه المسألة، وما يتعلق بها من أبحاث، من قبيل: معرفة الإنسان، ومعرفة العوالم، ومعرفة الوحي، وغيرها من مطالب أخرى.

ثم بيّنا نظرية الفيلسوف، وقد ذكرنا اعتماد الحكيم على البحث الأنطولوجي في فهم مسألة الوحي، وبيّنا كيفية اتصال النفس النبوية بالعقل الفعّال في إنتاج المعرفة الوحيانية وقد انتهت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها:

أن الفارابي لم يتطرق أصلاً إلى قوة الحدس، ولم نجد لها أثراً في كتب الفارابي، وعلى الرغم من اعتقاده بالأفلاك والنفوس الفلكية مثل بقية المشائين، إلّا أنه يؤمن باتصال نفس النبي بالعقل الفعّال فقط. إنّ الخيال في نظر المشائين ليس مجرداً، بل إنّ جميع قوى الإنسان -ما عدا قوة العقل- هي قوى مادية، ويعتقد الفارابي أنّ النفس تستفيد من الصور الكلية والجزئية في العقل الفعّال، وهو لم يبنِ نظام الوحي على أساس نظام التكوين.

الكلمات المفتاحية

﴿ الإله، الفارابيّ، الوحي، الوحي الإلهي ﴾

The oracle at the Islamic scholars
Al-Farabi as a model

Dr. Hatem Al Jiashi

Abstract

The theory of oracle is considered one of the essential and fundamental theories that attracted the attention of all the divine religions why?

Because this issue and theory consider the cornerstone that is based on its monotheistic religions. So to distance from the idea that oracle from God Almighty to the prophets (p) or denial that not approving any divine religion, then no one could say: these teachings or the divine religion experiences belong to the God Almighty, this vital issue generally attracted the Islamic philosophy and our great philosophy Al-Farabi in specific in the way of how picturing and framing this phenomenon which considers the link between earth and heaven.

And from this point this study comes to shed more light on this project, and it depends on investigation and analysis, our study represents to identify the keywords of the study and presents the whole theory of Farabi in the idea of the oracle, in addition, we present this issue, and what it is related from those studies, in regard: knowing the human, knowing worlds, and knowing the oracle.

Then we explained the theory of philosophy, and we mentioned here the wise on the ontology study to understand the issue of the oracle, and we explained the way of connecting the prophet's soul to the active mind to produce the oracle knowledge, and end this study to the results:

Al Farabi didn't talk about the power of intuition, and we don't find impact in Farabi's books, although his belief in Galaxies, the astronomical souls, like the other peripatetic not abstract, the entire human's power except the mind power is physical power. And Farabi thinks that the soul could benefit from the whole and partial pictures of the active mind, which does not explain the system of oracle based on the configuration system.

Keywords: the oracle, God, AlFarabi

المقدمة :

من المناسب -وكمقدمة لبيان المساعي والجهود التي بذلها الفارابي لأجل بيان وتوضيح عملية الفلسفة الوحيانية وعملة الكبير في إيجاد التوائم والتوافق بين المعرفة الوحيانية والمعرفة الفلسفة- التعريج على شخصية الكندي (185 -252 هـ. ق) وذكره بوصفه أوّل الفلاسفة المسلمين، مقدماً على الفارابي.

كان الكندي من الأوائل المعتقدين بنظرية التوافق بين الدين والفلسفة وقد بدأ البحث فيها بعد الجهود التي قام بها؛ ولهذا فقد كانت علاقة الفلسفة والدين من القضايا الجدية المطروحة لديه، ويعتقد الكندي بأنه يمكن إثبات حقيقة الوحي المحمدي عن طريق القياس المنطقي ولا يمكن إنكارها إلّا من قبل الجاهل فقط[1].

ولكن في الوقت نفسه لا يمكن -بحال من الأحوال- إنكار دور القياس المنطقي في إثبات الحقائق الدينية.

ومع أن الكندي هو الذي بدأ المشوار والسعي في هذا المضمار؛ فقد أوصله مَن بعده من الفلاسفة إلى القمة، ولكن ما قدمه لا يمكن قياسه بما قدمه الفارابي.

وبالطبع، فإن السبب في ذلك يكمن إيجاده والبحث عنه في فلسفته، ولا سيما في نظرية العقول. إن نظرية الكندي في باب معاني العقول

---

[1] الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص372.



وكيفيـة الإدراك في الإنسـان مـع كونها-نظريـة الكندي-وحسـب قـول بعـض المحققـين بأنّهـا أفضـل أيضـاً مـن نظريـة شراح الاسـكندراني أرسـطو[1].

كان الحكيـم أبـو نـصر الفـارابي أول فيلسـوف تحـدث بنحـو واضـح وشـفاف عـن الوحـي والنبـوة بشـكل يعتمـد عـلى الأصـول الفلسـفية، وقـد نـال أسـلوبه ونظريتـه في هـذه المسـألة اهتمامـاً واسـتقبالاً مـن لـدن الحكـماء الذيـن جـاؤوا مـن بعـده.

ويحسـن بنـا -قبـل التطـرق إلى نظريـة الفـارابي في تأييـد المواضيـع السـابقة- الإلمـام -بشـكل مختـصر- بمعطيـات هـذه البحـوث وطبيعتهـا وظروفهـا في زمانـه؛ لـكي يتضـح لنـا المنـاخ الفكـري في ذلـك الوقـت، ومـن ثَـمّ تتجسـد ضرورة عملـه وقيمتـه، فـلا نتصـور أن هـذا الفيلسـوف الكبـير قـد تأمّـل في هـذا البـاب والبحـث فيـه للاسـتقصاء والتقـصي فحسـب، وإنمـا الـضرورة الاجتماعيـة لعـصره والأخطـار التـي تهـدده هـي التـي جـرّت ذلـك الحكيـم إلى ميـدان تلـك البحـوث.

ولا شـكّ أن فلسـفة الفـارابي في النبـوة هـي إجابـة في محلهـا ومناسـبة بالنسـبة إلى الحاجـة الفكريـة آنـذاك، وإنّمـا هـي أنمـوذج زاهـر لعلاقـة الفلسـفة الإسـلامية مـع حيـاة المسـلمين وعقائدهـم.

ويمكـن القـول بـأن الدخـول لتلـك البحـوث بشـكل دقيـق هـو عمليـة لتأسـيس الفلسـفة الإسـلامية.

وبطبيعـة الحـال فقـد كان المجتمـع الإسـلامي في فـترة الحيـاة الفكريـة للفـارابي -أعنـي في نهايـات القـرن الثالـث وبدايـات القـرن الرابـع الهجـري- يشـهد إقبـالاً جماعيـاً، وذلـك مـن بـاب التسـليم والشـعور الداخـلي للإسـلام،

[1] الداوري، العقل في حكمة المشاء، ص232.

فظهـرت -نتيجـة اختـلاط المسـلمين بالأجانـب وعنـاد وعـداوة المسـيئين والمغرضـين- الشـكوك والشـبهات الكثـيرة عـلى ألسـن النـاس وبـين الفـرق الكلاميـة بخصـوص العقائـد الدينيـة، وكانـت واحـدة مـن تلـك الشـبهات التـي حدثـت هـي العقيـدة بالوحـي، ولم تكـن هـذه المسـألة تنحـصر في تلـك الفـترة، وإنّمـا كانـت مطروحـة مـن قبـل أولئـك المعانديـن منـذ بدايـة الوحـي عـلى نحـو انعكسـت في القـرآن الكريـم والمصـادر الروائيـة كذلـك[1]. ولكـن بعـد مـدة تـم رفـع تلـك الشـبهات بشـكل منطقـي، خاصـة حينـما جـرى إيجـاد الفـرق الكلاميـة للدفـاع عـن الديـن.

وكان أغلـب المنكريـن هـم مـن النصـارى واليهـود والزنادقـة والمجـوس والصابئـين والبراهمـة، وعـدد قليـل مـن المسـلمين[2]، ونجـد أن هنـاك أشـخاصاً مـن بـين المسـلمين قـد أقحمـوا أنفسـهم في هـذا الميـدان، منهـم عالمـان: أحدهـما أحمد بـن الرانـدي، والآخـر محمـد بـن زكريـا الـرازي.

فأمّـا الروانـدي فقـد ترعـرع في إحـدى العوائـل اليهوديـة في مدينـة راونـد بالقـرب مـن مدينـة أصفهـان، ثـم انتقـل وسـكن مدينـة بغـداد والتحـق بفرقـة المعتزلـة، قـام بعدهـا بالتهجـم والإنـكار ليـس عـلى المعتزلـة فقـط وإنّمـا عـلى أصـول الإسـلام وإرتباطه-الراوندي-بالملحديـن كان قويـاً، وعمـل عـلى تأليـف كتـب منهـا كتـاب «فضيحـة المعتزلـة» رداً عـلى كتـاب «الدافـع» في معارضـة القـرآن وكتـاب «الفرنـد» في الطعـن بالنبـي الأكـرم ﷺ والإسـلام، وكتـاب «الزمـردة» في إنـكار الرسـل وبطـلان رسـالاتهم.

وقـد قـام أحـد الدعـاة الإسـماعيليين وهـو عبـد اللـه بـن أبي عمـران الشـيرازي في كتابـه الموسـوم بــ «المجالـس المؤيـدة» بنقـل الإيـرادات

[1] سورة المؤمنون، الآية:31-38.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، ص10-46.

والإشكالات التي جاء بها الشيرازي والإجابة عليها، وحسب ما نقله فإن الراوندي يعتقد أنه لا حاجة إلى النبوة مع وجود العقل، وأن المعاجز سواء كانت قليلة أو كثيرة لا يمكن القبول بها، وأن ناقلي المعجزة -وعددهم قليل-قد جبلوا على الكذب وتعاهدوا عليه، فكيف يمكن للشخص أن يؤمن ويصدق بأن الصخرة الصغيرة قادرة على التسبيح؟! أو يتحدث الذئب بلسان الآدمي؟![1] ومن ثَمّ يقوم بنقل الشبهة المعروفة لدى الجميع والتي نقلها العلّامة في كتابه كشف المراد[2].

وأمّا الشخصية الثانية التي انتقدت مسألة النبوة بصراحة وشدة، فمحمد بن زكريا الرازي، مع أن هذا الرجل قد عُرف واشتهر في ميدان الطب، ولكنه يرى نفسه ليس أقلّ من سائر الفلاسفة والمتكلمين، بل قام بنقد كبار الفلاسفة والطعن فيهم، وللرازي كتابان هما: «مخاريق الأنبياء» و«نقض الأديان»، وكان كتابه الأول مورداً لاهتمام الزنادقة، وهو مفقود في الوقت الحاضر، وقد قام أبو الحاتم الرازي (322هـ)- وهو من الدعاة الإسماعيليين- بنقل قسم من ذلك الكتاب والرد عليه في كتابه «أعلام النبوة»، ويعتقد الرازي بأن الأنبياء ليس لهم امتيازات خاصة بالنسبة إلى سائر الناس، باعتبار أن الحكمة الإلهية تقتضي العدل والمساواة ورفع الامتيازات بين بني الإنسان[3].

والمعاجز التي تم نقلها من الأنبياء ﴿عليهم السلام﴾، هي نوع من القصص الدينية، أو سحر من أجل خداع الناس[4].

تُعدّ الأديان أحد أسباب وعلل نشوب جميع الحروب، حيث كان

[1] المدكور، الفلسفة الإسلامية الأسلوب وتطبيقه، ص67.

[2] الحلي، كشف المراد، ص375.

[3] الرازي، اعلام النبوة، ص221.

[4] الرازي، نفس المصدر، 127-210.



الإنسان ومنذ القدم يتعامل معها[1]، وبطبيعة الحال فإنّ هذه الإشكالات والإيرادات كانت باقية وفتحت آفاقاً رحبة للبحوث الجدلية، وليست مسألة النبوة في الإسلام وحدها وقعت في دائرة النقض والتعرض، بل واجهت مسألة النبوة -بالنسبة للأنبياء السابقين بشكل كلي-نفس هذا الإنكار والرفض.

إنّ المنكرين لا يؤمنون بنزول الوحي بل يرونه أمراً بعيداً ومن المستحيل حدوثه؛ لهذا نرى أن القرآن الكريم يحصر عملية منشأ تكذيب الأنبياء في هذه المسألة فيقول: ﴿**وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الهُدَى إِلاَّ أَن قَالُوا أَبَعَثَ الله بَشَراً رَسُولاً**﴾[2].

وفي مثل هذه المناخات والأجواء نشأ وترعرع الفارابي، ولا سيما معاصرته لكل من الرازي والراوندي، فدخل في غمرة هذه البحوث، ولكنه في مقابل هذه الإشكاليات مَثَله مَثَل البقية، لم يتطرق إلى البحوث السلبية والجدلية، ولم يكتف بالردّ على الشبهات والمنكرين فقط، وإنّما قام بالبحث عن الأسس الفلسفية التي بإمكانها توضيح وتبيين فلسفة الوحي والاستدلال عليها، ومن ثَمّ تعزيزها بالأسس والقواعد العقلية والأصولية المتفق عليها.

وبعد اتضاح ضرورة ما قام به الفارابي والمناخ الفكري الذي عاشه، نتناول نظريته حتى يتم التعرف عليها، لكن قبل ذلك لا بد من بيان بعض المفاهيم التصورية للدراسة:

الوحي لغة: الوحي: كلمة عربية، فعله (وَحَيَ، يَحِي) أو (أوحى) ومصدره (وَحْي) أو (إيحاء)، وقد استُعملت في الأدب العربي بمعانٍ

[1] الرازي، نفس المصدر، ص22-23.

[2] سورة الاسراء، الآية:94.

كثيرة، إلا أنه يوجد بين هذه المعاني المختلفة مفهوم عام مشترك يقف عليه الكاتب أو الباحث من خلال تتبع هذه المعاني؛ وهو الإشارة التشريعية أو الكلام الخفي أو الصوت الخالي من التراكيب الكلامية؛ ولهذا يقول ابن دريد -أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي-(ت: 321 هـ): ((وحي في الحجر إذا كتب فيه وحياً، ووحى الكتاب إذا كتبه، ووحيت الكتاب أحيه وحياً أي كتبته فهو موحى))[1].

وقال الراغب: أصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة، قيل: أمرٌ وحيٌ، أي: سريع. وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجرّدٍ من التركيب وبإشارةٍ ببعض الجوارح والكتابة[2].

الوحي اصطلاحاً: معناه: أن يُعلم الله -تعالى- مَن اصطفاه مِن عباده كلّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ، ولكن بطريقة سرّية خفيّة غير معتادة للبشر، ويكون على أنواعٍ شتى؛ فمنه ما يكون مكالمة بين العبد وربّه، كما كلّم الله موسى تكليماً؛ ومنه ما يكون مناماً صادقاً يجيء في تحقّقه ووقوعِه كما يجيء فَلَق الصّبح في تبلّجه وسطوعه؛ ومنه ما يكون بواسطة أمين الوحي جبرئيل -عليه السلام-، وهو من أشهر أنواع الوحي وأكثرها، ووحي القرآن كله من هذا القبيل، وهو المصطلح عليه بالوحي الجلي[3]، وبتعبير أشمل: الوحي كلام الله -تعالى- المنزل على نبي من أنبيائه، وهو تعريفٌ له بمعنى اسم المفعول أي: (الموحى)[4]. ويشير الشهيد الصدر في كتابه «المدرسة القرآنية» إلى

[1] ابن دريد الأزديّ، جمهرة اللغة، تحقيق: عادل عبد الرحمن البدري، ج2، ص382.

[2] الراغب الاصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص515.

[3] الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص46.

[4] القطان، مباحث في علوم القرآن، ص،33.

هـذا المعنـى فيقـول قـدس: وقـد أطلـق هـذا اللفـظ عـلى الطريقـة الخاصـة التـي يتصـل بهـا اللـه تعـالى برسـوله، نظـراً إلى خفائهـا ودقتهـا وعـدم تمكـن الآخريـن مـن الإحسـاس بهـا[1].

الإلـه في اللغـة: الإلـه فِعـال بمعنـى مَأْلـوه، أي: معبـود، كإمـام بمعنـى مُؤتَـمّ بـه، وأَلَـه إلاَهـة: عَبَـدَ عِبـادة، والتأْليـه: التعبيـد، والآلهـة: المعبـودون مـن الأصنـام وغيرهـا، والتألُّـه: التعبُّـد والتنسُّـك[2].

الإلـه في الاصطـلاح: قـال الزمخـشري: الإلـه مـن أسـماء الأجنـاس، كالرجـل والفـرس، يقـع عـلى كل معبـود بحـق أو باطـل، ثـم عـلى المعبـود بحـق[3]. هـذا يعنـي: لا معبـود بحـق إلاّ اللـه، ومعنـى ذلـك أن كل المعبـودات إنمـا عُبـدت بغـير حـق. والأُلوهيّـة مصـدر (أَلَـهَ، يَأْلَـهُ).

وقبـل التكلـم عـن الحلـول التـي قدمهـا، لا بـد مـن عـرض مقدمـة أخـرى تحـت عنـوان: **معرفـة العـالم عنـد الفـارابي.**

الأوّل-العـوالم: قسـم الفـارابي العـوالم الموجـودة إلى ثلاثـة عـوالم: روحانيـة، وسـماوية، وهيولانيـة، وبـينّ أسـاس هـذا التقسـيم بقولـه [4]:

1 ـ ما لا يمكن ألاّ يوجد.

2 ـ وما لا يمكن أن يوجد أصلاً.

3 ـ وما يمكن أن يوجد وألا يوجد.

فـالأولان طرفـان والثالـث متوسـط بينهـما. وهـو مجمـوع يقتـضي

---

[1] الشهيد الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، دار شريعة، قم، ط3، ص219، 1426ه.

[2] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص127.

[3] الزمخشري، الكشاف، ج1، ص6.

[4] الفارابي، الفصول المنتزعة، ص78-79.

الطرفين، والموجودات كلها داخلة تحت اثنين من هذه الأقسام الثلاثة، فإن الموجودات منها ما لا يمكن ألّا يوجد، ومنها ما يمكن أن يوجد وألّا يوجد.

فما لا يمكن ألّا يوجد فهو في جوهره وطبيعته كذلك؛ وما يمكن أن يوجد وألا يوجد هو -أيضاً-في جوهره وطبيعته كذلك، فإنه لا يمكن أن يكون الذي لا يمكن ألّا يوجد، وإنّما صار كذلك لأجل أن جوهره وطبيعته غير ذلك، وعرض له أن صار كذلك؛ وكذلك ما يمكن أن يوجد وألّا يوجد.

وأجناس الموجودات ثلاثة: البريئة عن المادة، والأجسام السماوية، والأجسام الهيولانية، وما لا يمكن ألّا يوجد ضربان:

أحدهما: في طبيعته وجوهره أن يوجد حيناً، ولا يمكن فيه غير ذلك.

ثانيهما: ما لا يمكن ألّا يوجد ولا في وقت أصلاً؛ فالروحانية لها النصف الثاني من أصناف ما لا يمكن ألّا يوجد، والسماوية لها النصف الأول، والهيولانية لها القسم الذي يمكن أن يوجد وألّا يوجد، والعوالم ثلاثة: روحانية وسماوية وهيولانية))[1].

يقسم الفارابي -في موضع آخر من كتبه- موجودات العوالم الثلاثة على أساس مناط الجسمية أو غير الجسمية، ويصل إلى النتائج الآتية التي تحدد أنّ الموجودات لا تخرج عن ثلاث حالات:

«1-الأجسام التي هي على ستة أنواع: الجسم السماوي، الحيوان الناطق، الحيوان غير الناطق، النبات، الجسم المعدني، العناصر الأربعة.

[1] الفارابي، أراء اهل المدينة الفاضلة، ص66.



2- الموجودات الجسمية، ولكن حالّة في أجسام، مثل:

أ -النفس.

ب -الصورة.

ج -المادة.

3- الموجودات التي ليست بجسم، ولا حالّة في جسم كالآتي:

1 -السبب الأول (الله).

2 -السبب الثواني (العقل الأول، إلى التاسع).

3 -العقل الفعال»[1].

والواضح من بين هذه الموجودات أن القسم الثالث هي الموجودات المرتبطة بالعالم الروحاني، التي يعبر عنها الفارابي بعالم الملكوت[2].

ويصنف الفارابي الموجودات داخل كل واحد من هذه العوالم، فهو يعتقد بترتيب موجودات عالم الملكوت من الأشرف إلى الأنقص، بمعنى أنّ الأول السبب الأول ومقام العقول، ولمّا كان كل عقل معلول للعقل الذي قبله فهو من ناحية الشرافة في رتبة لاحقة، وكذلك كان العقل الفّعال يمثّل نهاية هذه السلسلة في العالم الروحاني[3].

ومن ثَمّ رتب الموجودات السماوية بالترتيب الآتي:

1 -الفلك الأول.

2 -الفلك الثاني.

3 -الفلك الثالث... إلى الفلك التاسع[4].

---

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص31.

[2] الفارابي، نفس المصدر، ص32.

[3] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص66.

[4] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص66.

ثـم أخـذ يرتـب العـالم المـادي مـن أفضـل موجـود إلى أخـس موجـود، وعـلى هـذا الأسـاس رتـب الفـارابي موجـودات هـذا العـالم كالآتي:

المــادة الأولى، العنــاصر الأربعــة، المعدنيــات، النباتــات، الحيــوان الناطــق، الحيــوان غــير الناطــق. إذن: في عــالم المــادة ســيكون أشرف الموجــودات هــو الحيــوان الناطــق[1].

وفي رأي الفـارابي يتـمّ الانضـمام بـين عـالم المـادة وعـالم الملكـوت مـن خـلال الارتبـاط بـين الحيـوان الناطـق (الـذي هـو أعـلى مرتبـة مـن عـالم المـادة)، وبـين العقـل الفعـال (الـذي هـو أدنى مرتبـة في عـالم الملكـوت)[2].

الثاني: العقول

مـن الواضـح -عـلى أسـاس النظريـة الفلسـفية-أنّ مبـدع نظريـة الفيـض هـو ابـن سـينا، حيـث يقـول: «فيكـون إذن العقـل الأوّل يلزمـه عنـه بمـا يعقـل الأوّل وجـود عقـل تحتـه، وبمـا يعقـل ذاتـه وجـود صـورة الفلـك الأقـصى وكمالهـا وهـي النفـس، وبطبيعـة إمـكان الوجـود الحاصلـة لـه المندرجـة فيـما يعقلـه مـن ذاتـه وجـود جرميـة الفلـك الأقـصى المدرجـة في جملـة ذات الفلـك الأقـصى بنوعـه، وهـو الأمـر المشـارك للقـوة فيـما يعقـل الأول يلـزم عنـه عقـل، وإنمـا يختـص بذاتـه عـلى جهـة الكـثرة الـذي يجريهـا أعنـي المـادة والصـورة»[3].

يعتقد الفارابي أنّ العقل العاشر هو العقل الفعّال.

الثالث: العقل الفعّال

إن العقــل الفعّــال -في الواقــع- يتعقــل الســبب الأول والعقــول، فهــو

---

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص38-62.

[2] جعفر سجادي، حاشيه انديشه اهل مدينة فاضله، ص21.

[3] ابن سينا، النجاة، ص656.



يأخذ الفيض منها ويوصله إلى الإنسان وعالم الطبيعة، والجدير بالذكر أنّ الفارابي يطبق العقول العشرة على الملائكة الإلهية، وأنّ العقل الفعّال هو نفسه الروح الأمين أو روح القدس، «والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك... والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أنّ يقال إنه الروح الأمين وروح القدس بأشباه هذين من الأسماء»[1].

والمراد من (الثواني) في هذه العبارة الموجودات المفارقة غير السبب الأول، وهي العقول العشرة نفسها، وعند مواصلة قراءة هذه العبارة يتبين أن الفارابي يعتقد بأن العقل الفعّال هو جبرئيل عليه السلام، ويبين الفارابي وجه انطباق الملائكة والعقول فيقول: «الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية؛ ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة»[2]. ويؤكد الفارابي على أن العقل الفعّال وبقية العقول وإن كانت غير معروضة للنقص ولكن جواهرها مستفادة من غيرها، ومن هذه الناحية ناقصة، فجواهرها لم تبلغ في الكمال لكي تتعقل العقول، وكذلك يعتبر الواسطة في وصول الفيض لعالم المادّة؛ وذلك أنّ جواهرها مستفادة من غيرها، ووجودها تابع لوجود غيرها، وجواهرها لم تبلغ من الكمال إلى حيث تكتفي بأنفسها عن أن تستفيد الوجود عن غيرها. هذا نقص يعمّ كلّ موجود سوى الأوّل. الثواني والعقل الفعال أقل كمالاً من الله؛ لأنها تحتاج إليه لتوجد.

ومع ذلك فإن الثواني والعقل الفعال ليس واحد منها يكتفي في أن يحصل له بهاء الوجود وزينته، ولا الغبطة والالتذاذ والجمال بأن يقتصر

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص32.

[2] الفارابي، فصوص الحكم، فص33، ص73.

على أن يعقل ذاته وحدها، لكن يحتاج في ذلك إلى أن يعقل في ذاته ذات موجود آخر أكمل منه وأبهى، هذا الموجود الذي تعقله الثواني وتلتذ به هو الله.

فكأن فضيلة ذاته لا تتم إلّا بتعاون كثرة ما، فلذلك صارت الكثرة فيما يتجوهر به الشيء نقصاً في وجود ذلك الشيء. يحدد الفارابي هنا مصدر التكثر أو سببه في الموجودات التي تكوّن العالم.

إلّا أن هذه ليس في طباعها أن يكون لها بهاء الوجود وجماله وزينته، بأن تعقل ما هو دونها في الوجود وما يوجد عن كلّ واحد منها-الثواني والعقل الفعّال-أو ما يتبع وجود كلّ واحد من الموجودات»[1].

وفي كل الأحوال فإن ظهور موجودات عالم المحسوس بتوسط العقل الفعّال - حكاية أخرى، فالعقل الفعّال والأجسام السماوية يكملان وجود الأشياء والأجسام الأرضية.

معرفة الإنسان عند الفارابي: خصص الفارابي في أكثر كتبه مباحث حول معرفة الإنسان، وبالنظر إلى أنّ شرح ظاهرة الوحي في فلسفة الفارابي ترتبط بقوى النبي، لكونهِ بمنزلة المُدرك للوحي؛ سنكتفي هنا في البحث عن قوى النفس.

قوى النفس الإنسانية: إنّ قوى النفس الإنسانية -من وجهة نظر الفارابي-عبارة عن خمس قوى: الحساسة النزوعية، والمتخيلة، والناطقة النظرية (العقل النظري)، والناطقة العملية (العقل العملي)[2]. والفارابي قد أضاف قوة آخر إلى جانب القوى المتقدمة المسمّاة بالقوة الغاذية،

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص36.

[2] الفارابي، السياسة المدنية، ص33.



باعتبار إذا حدث الإنسان، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، فتكون القوى كالتالي:

1 ـ القوة الغاذية: القوة التي بها يحس الملموس، مثل الحرارة والبرودة، وسائرها -سائر القوى- التي بها يحس الطعوم، والتي بها يحس الروائح، والتي بها يمس الأصوات، والتي بها يحس الألوان والمعبرات كلها مثل الإشعاعات. ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه. فالقوة الغاذية؛ منها قوة واحدة رئيسة، ومنها قوى هي رواضع لها وخدم.

فالقوة الغاذية الرئيسية هي من سائر أعضاء البدن، والرواضع والخدم متفرقة في سائر أعضاء البدن، والرئيسة منها بالطبع مدبرة لسائر القوى، وسائر القوى يُتَشبّه بها ويحتذى بأفعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال، والأعضاء الخادمة هذه، والأعضاء التي تخدم هذه الخدمة، والتي تخدم هذ أيضاً.فإن الكبد عضو يَرؤس ويُرأس، فإنّه يُرأس بالقلب ويرؤس المرارة والكُلْية وأشباههما من الأعضاء، والمثانة تخدم الكُلْية، والكلية تخدم الكبد، والكبد يخدم القلب، وعلى هذا توجد سائر الأعضاء[1].

2 ـ القوة الحاسّة: إن المراد من هذه القوى هو أنّ تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك الملِذّ والمؤذي، ولا تميز الضار من النافع ولا الجميل من القبيح[2]؛ فالحس لا يدرك المعاني

[1] الفارابي هنا يقصد من الأعضاء منها رئيسه كالقلب وله أعضاء خادمة كالكبد والطحال مثلاً وهذا الأعضاء الخادمة لها أيضاً أعضاء خادمة كالمثانة والمرارة، وهذه بدورها لها أعضاء خادمة وهكذا دواليك. الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص88.

[2] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص88.

الصرفة[1].

وفي القـوى الحاسّـة رئيـس وفيهـا رواضـع؛ ورواضعهـا الحـواس الخمس المشـهورة عنـد الجميـع، المتفرقـة في العينـين وفي الأذنين وفي سـائرها.

وفي الحقيقـة؛ يتحقـق الإدراك بواسـطة التصـورات الحاصلـة في الحـس المشـترك، ويعتقـد الفـارابي أنّ الصـور الباطنيـة تتحقـق أيضـاً مـن الحـس المشـترك[2]، وعـلى هـذا الأسـاس فـإن الحـس المشـترك لـه الإشراف عـلى الحـواس الظاهريـة[3]، ثـمّ إنّ الحـد المشـترك بـين الباطـن والظاهـر قـوّة هـي مجمـع تأديـة الحـواس، وعندهـا بالحقيقـة الإحسـاس، وعندهـا ترتسـم صورة آلـة تتحـرك بالعجلـة، فتبقـى الصـورة محفوظـة فيهـا وإن زالـت حتـى تحـس بخـط مسـتقيم أو بخـط مسـتدير مـن غـير أن يكـون كذلـك، إلّا أن ذلـك لا يطـول ثباتـه فيهـا، وهـذه القـوة أيضـاً مـكان لتقريـر الصـورة الباطنيـة فيهـا عنـد النـوم، فـإن المـدرك بالحقيقـة مـا يتصـور فيهـا سـواء ورد عليهـا مـن خـارج أو صـدر لهـا مـن داخـل مـمّا تصـور فيهـا حصـل مشـاهداً[4]، فـإن أمكنهـا الحـس الظاهـر تعطلـت عـن الباطـن، وإذا عطلهـا الظاهـر تمكـن منهـا الباطـن الـذي لا يهـدأ فيتثبـت فيهـا مثـل مـا يحصـل في الباطـن حتـى يصـير مشـاهداً كـما في النـوم.

3-القـوة النزوعيـة : هـي التـي تشـتاق إلى الـشيء وتكرهـه؛ فهـي رئيسـة، ولهـا خـدم. وهـذه القـوة هـي التـي بهـا تكـون الإرادة، فـإن الإرادة هـي نـزوع

---

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص33.

[2] الفارابي، نفس المصدر، فص47، ص77.

[3] الفارابي، نفس المصدر، فص42، ص84.

[3] باعتبار ما ارتسم في الذهن من المحسوسات وأصبح صورة أو مفهوماً، فإنّه كان مرئياً ومشاهداً للحواس وإلاّ كيف أصبح متصوراً.

إلى مـا أدرك وعـن إدراك، إما بالحـس، وإمـا بالتخيـل، وإما بالقـوة الناطقـة، ولهذاينبغـي أنْ يؤخـذ أو يـترك، والنـزوع قـد يكـون إلى علـم شيء مـا، وقـد يكـون إلى عمـل شيء مـا، إما بالبـدن بـأسره، وإمـا بعضـو منـه، والنـزوع إنمـا يكـون بالقـوة النزوعيـة الرئيسـة.

4-القـوة المتخيلـة: والمتخيلـة هـي التـي تحفـظ رسـوم المحسوسـات بعـد غيبتهـا عـن الحـس، وتركّـب بعضهـا إلى بعـض -وتفصـل بعضهـا عـن بعـض-في اليقظـة والنـوم، تركيبـات وتفصيـلات بعضهـا صـادق وبعضهـا كاذب، والمتخيلـة مواصلـة لـضربي القـوة الناطقـة. وعندمـا تشـتغل المتخيلـة بوظيفتهـا الخاصـة -المتمثلـة في التـصرف وتركيـب الصـور- فـإن دخـول وخـروج معلوماتهـا يقـف بشـكل مؤقـت، فتقبـل القـوة المتخيلـة المعقـولات بمـا يحاكيهـا مـن المحسوسـات التـي تركّبهـا هـي، وتقبـل الجزئيـات أحيانـاً بـأن تتخيلهـا كـما هـي، وأحيانـاً بـأن تحاكيها-الجزئيـات- بمحسوسـات أُخـر، فـإن القـوة المتخيلـة متوسـطة بـين الحاسـة وبـين الناطقـة، وعندمـا تكـون رواضـع الحاسـة كلهـا بالفعـل وتفعـل أفعالهـا؛ تكـون القـوة المتخيلـة منفعلـة عنهـا، مشـغولة بمـا تـورده الحـواس عليهـا مـن المحسوسـات وترسـمه فيهـا، وتكـون هـي أيضـاً مشـغولة بخدمـة القـوة الباطنـة، وبإرفـاد القـوة النزوعيـة[1]. فـإذا صـارت الحاسـة والنزوعيـة والناطقـة عـلى كمالاتهـا الأوّلى-بـأن لا تفعل أفعالهـا مثـل مـا يعـرض عنـد حـال النوم-انفـردت القـوة المتخيلـة بنفسـها، فارغـة عـما تجـدّده الحـواس عليهـا دائمـاً مـن رسـوم المحسوسـات، وتخلت عـن خدمـة القـوة الناطقـة والنزوعيـة.

ويذكّرنـا الفـارابي بـأن القـوة المتخيلـة -عـلى خـلاف القـوة الحاسـة والغاذية-ليـس لهـا رواضـع متفرقـة في أعضـاء أُخـر، بـل هـي واحـدة[2].

---

[1] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة،108.

[2] الفارابي، نفس المصدر، ص89.

5-القوة الناطقة: لا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنّما رئاستها على سائر القوى المتخيلة؛ والرئيسة من كلّ جنس فيه رئيس ومرؤوس. فهي رئيسة القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، ورئيسة القوة الغاذية الرئيسة فيها[1].

ثم هناك مسألة أخرى حول القوة المتخيلة تشتمل في نحو ارتباط هذه القوة بالقوى الحسية والناطقة؛ فالفارابي يعتقد أن القوة المتخيلة تقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركّبها هي، وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات أُخر، وأما القوة المتخيلة بالشبه لمعقولات القوة الناطقة، فإنها لا تقبل لها نفس الصور السابقة في قبال القوة الحساسة، فهي تحكي عنها بواسطة المحسوسات[2]، وتحاكي المعقولات الناقصة بأخسّ المحسوسات وأنقصها، مثل الأشياء القبيحة المنظر، وكذلك تحاكي تلك القوة سائر المحسوسات اللذيذة المنظر، وهذه المحكيات بميزان تمثل نماذج مجسّمة للحقائق المعقولة. وأما ما تُحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها أقرب إلى المحاكاة وبعضها أبعد... والأمور التي تُحاكى بها هذه المحسوسات تتفاضل[3].

لذا يعتقد الفارابي بأن القوى البدنية تمنع النفس عن إدراك ذاتها وخواص إدراكها، فهي تدرك الأشياء متخيلة لا معقولة؛ لانجذابها إليها.

---

[1] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص88.

[2] الفارابي، نفس المصدر، ص111.

[3] **باعتبار الأمور الّتي تُحاكى** بالتّخيّل **تتفاضل** في الدّرجة، فمنها **ما** هو أزيد ومنها **ما** هو أنقص، فيكون **بعضها** أحكم وأتمّ تخيّلاً **وبعضها** أنقص تخيّلاً؛ وهذا التّفاضل شبيه بتفاضل الصّنائع، ولجوء الفارابي إلى التّشبيه والمماثلة مردّه أنَّ غالبيّة النّاس يستيسرون الفهم عن طريق التّمثيل ومحاكاة ما هو محسوس في الحياة كونه أقرب إلى الفهم والتّصوّر. الفارابي، فصوص الحكم، فص52، ص15، وأرآء أهل المدينة الفاضلة، تعليق: ألبير نصري، ص139.

ولأنها لم تألف العقليات ولم تعرفها، بل نشأت على الحسّيات؛ فهي تطمئن إليها وتثق بها، وتتوهم أنه لا وجود للعقليات، وإنما هي أوهام مرسلة[1].

وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس، فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوّق من ذلك، يكون بقوةٍ مّا أُخرى في الناطقة، وهي القوة الفكرية، التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والارتباط، وإذا كان النزوع إلى علم شيءٍ مّا يدرك بإحساس، كان الذي ينال به فعلاً مركباً من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته، فإن كان الشيء بعيداً مَشَيْنا إليه، وإن كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز، فهذه كلّها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني، وكذلك في سائر الحواس.

وإذا تشوق تخيل شيءٍ مّا، نِيلَ ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمني شيءٍ مّا تركبه القوة المتخيلة؛ والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيءٍ مّا، فتخيل إليه من ذلك أمرٌ مّا أنّه مخوف أو مأمول، أو ما يرد عليها من فعل القوة الناطقة[2].

في موضع آخر من كتابه (السياسة المدنية) يقول: إنّ للحيوان الناطق قوّة النطق، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الحساسة. فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروي فيما ينبغي

---

[1] الفارابي، التعليقات، ص6.

[2] الفارابي، السياسة المدنية،85-86.

أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها -مع هذه-النافع والضار والملذ والمؤذي. والناطقة منها نظرية ومنها عملية، والعملية منها مهنية ومنها مروية؛ فالنظرية هي التي جوز بها الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً، والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته[1]. والحساسة بينٌ أمرها. وهذا هو شأن الناطقة العملية أنْ تعملها بالروية؛ فمنها حاضرة، ومنها كائنة في المستقبل، إلاّ أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها، بلا توسّط رويّة، فلذلك يحصل في هذه الأشياء بعد أن يستنبط بالرويّة، فيكون ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والروايات الصادقة؛ وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية. وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة. إلاّ ان التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقلّ من الناس، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة[2].

إن مزاج البدن إذا صار مزاجاً شأنه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية (شهوة النكاح مثلاً) - حاكت (المتخيلة) ذلك المزاج بأفعال النكاح؛ فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح، لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت، لكن لمحاكاة القوة المتخيلة الشهوة بأفعال تلك الشهوة، وكذلك في سائر الانفعالات، وكذلك ربّما قام الإنسان من نومه فضرب آخر، أو قام ففرّ من غير أن يكون هناك وارد من الخارج[3].

فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص24.

[2] الفارابي، مصدر سابق، ص113.

[3] الفارابي، رسائل ابن نصر الفارابي، ص13.



لـو حصـل في الحقيقـة، بأخـس المحسوسـات وأنقصهـا، مثـل الأشـياء القبيحـة المنظـر، وكذلـك تحـاكي تلـك القـوة سـائر المحسوسـات اللذيـذة المنظـر، فيتثبـت فيهـا مثـل مـا يحصـل في الباطـن حتـى يصـير مُشـاهَداً كـما في النـوم، ولربمـا جَـذْب الباطـن جـاذب جـدّاً في شـغله فاشـتدت حركـة الباطـن اشـتداداً يتـولى بسـلطانه، فحينئـذٍ لا يخلـو مـن وجهـين: إمـا أن يعـدل العقـل حركتـه ويجاريـه، وإمـا أن يعجـز عنـه فيعـزب مـن جـواره، فـإن اتفـق مـن العقـل عجـزوا مـن الخيـال.

السؤال المطروح هنا: هل فرّق الفارابي بين الخيال والتخيُّل؟

لقـد تحـدث الفـارابي عـن ذلـك في كتابـه فصـوص الحكـم، حيـث قال: إن وراء المشـاعر الظاهـرة شركاً وحبائـل لاصطيـاد مـا يقنصـه الحسـن مـن الصـورة، ومـن ذلـك قـوة تسـمى (مصـورة)، وقـد رتبـت في مقدمـة الدمـاغ وهـي التـي تثبـت صـور المحسوسـات بعـد زوالهـا عـن مُسـامتة الحـواس وملاقاتهـا، فتـزول عـن الحسـن وتبقـى فيهـا.

وقـوة تسـمى (وهـماً)، وهـي التـي تـدرك مـن المحسـوس مـا لا يحـس، مثـل القـوة في الشـاة، إذا تشـبح صـورة الذئـب في حاسـة الشـاة فتشـبحت عداوتـه ورداءتـه فيهـا، إذ كانـت الحاسـة لا تـدرك ذلـك.

وقـوة تسـمى (حافظـة)، وهـي خزانـة مـا يدركـه الوهـم، كـما أن المصورة خزانـه مـا يدركـه الحس.

وقـوة تسـمى (مفكـرة)، وهـي التـي تتسـلط عـلى الودائـع في خزانتـي (المصـورة)، (الحافظـة) فيخلـط بعضهـا ببعـض ويفصـل بعضهـا عـن البعض، وإنّمـا تسـمى مفكـرة إذا اسـتعملها روح الإنسـان والعقـل، فـإن اسـتعملها

الوهـم سـميت متخيلـة»[1].

مـن كلام الفـارابي يتبـين أن الخيـال والمتخيلـة قوتـان: الأولى منهـما خزانـة لصـور المحسوسـات، والثانيـة قـوة تتـصرف في هـذه الصـور وتوجِـد صـوراً جديـدة، وهـذا يعنـي وجـود بحـث واحـد يتكلـم عـن القـوة المتخيلـة، وهـو علاقـة العقـل الفعّـال بالقـوة المتخيلـة، وسـنرجئ البحـث فيهـا إلى بحـث علاقـة العقـل الفعّـال بالنفـس الإنسـانية.

فالقـوة الناطقـة هـي التـي بهـا يحـوز الإنسـان العلـوم والصناعـات، وبهـا يميـز بـين الجميـل والقبيـح مـن الأفعـال والأخـلاق، وبهـا يُـروّي فيـما ينبغـي أن يفعـل أو لا يفعـل، ويـدرك بهـا مـع هـذه النافـع والضـار، والملـذّ والمـؤذي والقـوة الناطقـة تنقسـم عـلى:

1 – القوة الناطقة النظرية.
2 – القوة الناطقة العملية.

فالنظريـة هـي التـي يحـوز بهـا الإنسـان علـم مـا ليـس شـأنه أن يعملـه إنسـان أصـلاً، والعمليـة منهـا مهنيـة ومنهـا مرويـة، والمهنيـة منهـا التـي بهـا تحـاز الصناعـات والمهـن، والمرويـة هـي التـي يكـون بهـا الفكـر والرويـة في شيء مـما ينبغـي أن يعمـل أو لا يعمـل[2]، وبهـا يعملـه الإنسـان بإرادتـه.

وكذلـك يقـول: ((إن القـوة الناطقـة التـي بها يمكـن أن يعقـل المعقولات، وبهـا يميـز بـين الجميـل والقبيـح، وبهـا يحـوز الصناعـات والعلـوم، ويقـترن بهـا أيضـاً - نـزوع نحـو مـا بعقلـه))[3].

---

[1] الفارابي، رسائل ابن نصر الفارابي، ص12.

[2] الفارابي، السياسة المدنية، ص24.

[3] الفارابي، أراء أهل المدنية الفاضلة، ص87.

والروح الإنسانية هي التي تستطيع إدراك المعاني بشكل حقيقي بدون الارتباط بالواقع المادي، وهذا يتم بالعقل النظري.

يقول الفارابي رحمه الله-في كتاب الفصوص-: ليست من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس، والا يتم الإحساس إلا بآلة جسمانية فيها تشبح صور المحسوسات شبحاً مصاحباً للواحق غريبة، ولن يستتم الإدراك العقلي بآلة جسمانية، فإن المتصور فيها مخصوص، والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم، بل الروح الإنسانية التي تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز ولا بتمكن في وهم، ولا يدرك بالحس لأنّه من حيز الأمر[1]. والنفوس الإنسانية إنمّا تعقل ذاتها لأنها مجرّدة، والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذواتها؛ لأنّ عقليّة الشيء تجريده عن المادة، والنفس إنمّا تدرك بواسطة الآلات الأشياء المحسوسة والمتخيلة، وأمّا الكليات والعقليّات فإنّها تدركها بذاتها ونف سها[2].

نعم، الجسم شرط في وجود النفس لا محالة؛ فأمّا في بقائها فلا حاجة لها إليه، ولعلّها إذا فارقته ولم تكن كاملة، كانت لها تكميلات من دونه؛ إذ لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرطٌ في وجودها[3].

علاقة العقل الفعّال بالنفس الإنسانية:

إذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى

[1] الفارابي، رسائل ابن نصر الفارابي، ص13.

[2] الفارابي، التعليقات، ص23.

[3] الفارابي، نفس المصدر، ص24.

الهيــولى والمــادة.

وإذا ارتقــى منهــا فإنمــا يرتقــي إلى أول رتبــة الموجــودات المفارقــة -أي رتبــة العقــل الفعّــال- تلــك الرتبــة التــي لا يكــون بــين الإنســان وبينهــا شيء آخــر كــما يقــول الفــارابي[1].

لهـذا عندمـا تنـاول الفـارابي صفـات اللـه تعـالى أثبـت أنـه تعـالى ليـس جســماً، ومــا دام اللــه ليــس جســماً فــلا ســبيل إلى إدراكــه إلا بــشيء ليــس بجســم ولا هــو قــوة في جســم، معنــى هــذا أن الــذات التــي أُدرِك بهــا اللــه تعــد شــيئاً غــير جســماني ولا ينطبــق عليهــا مــا ينطبــق عــلى الأجســام.

ولقــد أدرك الفــارابي أنــه إذا لم يثبــت أن حقيقــة ذاتــه شيء غــير جســماني، فإنــه لــن يكــون بإمكانــه أن يتكلــم عــن كيفيــة الإيصــال إلى الســعادة التــي يســعى إليهــا، مــن أجــل ذلــك حــاول الفــارابي أن يثبــت وجــود جوهــر غــير جســماني مفــارق يكــون باســتطاعته الاتصــال بالعقــول المفارقــة وتحقيــق الســعادة الروحيــة الخالصــة[2].

وبعــد ذلــك يقــول الفــارابي: إن الــروح الــذي للإنســان نفثــة مــن العــالم الإلهــي، لا تتشــكل بصــورة ولا تتخلّــق بخلقــه، ولا تتعــين بإشــارة ولا تــتردد بــين ســكون وحركــة؛ فلذلــك تــدرك المعــدوم الــذي فــات، والمنتظــر الــذي هــو آت.

والإنســان مركــب مــن جوهريــن: أحدهــما مشــكل مصــور مكيــف مقــدر متحــرك وســاكن متجســد منقســم، والثــاني مبايــن لــلأول في هــذه الصفــات غــير مشــارك لــه في حقيقــة الــذات، ينالــه العقــل ويُعــرض عنــه الوهــم. وهكذا

[1] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص94.

[2] العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص189.

يجمع الإنسان بين عالم الخلق وعالم الأمر أو بين العالم الطبيعي والعالم الإلهي؛ لأن روحه من أمر ربه وبدنه من خلق ربه[1].

وبعد أن أثبت الفارابي أنها جوهر مفارق، يثبت أن لها سعادة بعد المفارقة في جنس سعادة المفارقات، وأن أتمها إنما يكون للنفوس الفاضلة، وذلك بالاتصال بالعالم العلوي لتحقق السعادة المطلوبة.

فلو كان العقل الهيولاني باقياً مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عالمة وجاهلة معاً، وهذا الكمال هو العقل بالفعل، أعني الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت، فهي تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة[2].

وهكذا يتبين لنا أن محاولة الفارابي إثبات وجود جوهر غير جسماني مفارق (هو النفس) يكون باستطاعته الاتصال بالعقول المفارقة، وإنما كان يعبر عن بُعد معرفي ميتافيزيقي؛ لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس في هذا الاتصال وهي تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في العقل الفعّال، وذلك أن العقل البشري -سالكاً سبيل رقيه وتطوره- يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض، فهو في أول أمره عقل بالقوة، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية - أصبح عقلاً بالفعل.

وقد يتسع مدى نظره، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان، وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام. ولعلّه في هذا يشرف على حركتها ومختلف شؤونها، وآخر هذه القوى -وهو العقل العاشر-موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي، فهو

[1] الفارابي، فصوص الحكم، فص27-28.

[2] الفارابي، رسالة اثبات المفارقات، ص2.

نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح عقلاً وعاقلاً في آن واحد، وبالتالي يكون وعاءاً له تمام الاستعداد لتقبّل الأنوار الإلهية، وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر[1].

إذن: فالعقل الفعّال هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوة عقلاً بالفعل، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل؛ لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الأفلاك، ومَثَله في ذلك مَثَل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل، فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنساني إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفعل به فيشتعل حدساً[2].

إذن: نستطيع أن نقول إن العلاقة بين العقل الفعّال والنفس الإنسانية هي إيصالها إلى كمالها النهائي كما تبين لنا في طيّات الكلام، وهي -أي السعادة القصوى التي يصوب النظر إليها والعمل، وسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه- الخير المطلق وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصلين[3]. وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئاتٍ مّا وملكاتٍ مّا مقدرة محدودة؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، والأفعال التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه

[1] المذكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ص48.

[2] العفيفي، الفلسفة الطبيعية والألهية عند الفارابي، ص542.

[3] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص47.

ليست خيراً لذاتها، بل لِما تجلب من سعادة[1].

فالفارابي يرى أن العقل الإنسان وحده عاجز، وأنه لا يستطيع العمل إلا بقوة نفوذ العقل الفعّال واتصاله به فحسب. وهكذا، فتأثير العقل العالي الفعّال على العقل الإنساني المنفعل يحول العقل الإنساني من حالة الإمكانية إلى الحالة الفعّالة، ليصبح عقلاً بالفعل[2].

إن النفس الإنسانية جوهر روحاني بسيط مباين للجسد مفارق له، وليس عرضاً من أعراضه، وهي ليست جسماً، وإنها لا تموت ولا تفسد كما أثبتنا[3].

ثمّ إنها مدركة لذواتهما، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وإن لها سعادة فوق سعادة ملابستها للمادة، أي سعادتها حين تفارق.

وقد استدل الفارابي على مفارقتها ببراهين، منها[4]:

1 - أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معانٍ مجردة، ولو كانت النفس جسماً لَما خلت المعقولات من الشكلٍ والوضع والمقدار، وعندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات، ولذلك فالنفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات، وإلا لَما عقلتها؛ فالشبيه إنما يدرك بالشبيه.

2 - أنها تشعر بذاتها، ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها، فكانت بينها وبين آلتها آلة؛ فذاته

[1] المدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص47.

[2] القاسم، النفس والعقل، ص6.

[3] الفارابي، رسائل ابن نصر الفارابي، ص2.

[4] الفارابي، مصدر سابق، ص7.

لغـيره[1]. فالنفـس -إذن- جوهـر مفـارق يـدرك ذاتـه بذاتـه.

3 - أنهـا تـدرك الأضـداد معـاً، ولا يمكـن أن يكـون في المـادة ذلـك، فالنفـس -إذن- ليسـت مـن جوهـر البـدن.

4 - أن العقـل قـد يقـوى بعـد الشـيخوخة مـع إصابـة البـدن بالـكلال والضعـف، والعقـل -كـما مـر بنـا- هـو كـمال النفـس، ولـولا أنـه مـن جوهـر آخـر غـير جوهـر البـدن لضعـف بضعفـه.

فالعلاقـة بـين العقـل الفعّـال والنفـس الإنسـانية علاقـة ارتباطيـة دون أن يمتـزج أحدهـما بالآخـر. ويـرى الفـارابي -فـوق هـذا- أن الموجـودات في تدرجهـا مكونـة مـن طبقـات بعضهـا فـوق بعـض؛ واللـه مثـال الكـمال المطلـق، وبينـه وبـين الإنسـان والعـالم الأرضي كلـه فواصـل متعـددة[2].

فنظريـات الفـارابي الميتافيزيقيـة والفلكيـة لا تسـمح بـأن يتّحـد الخلـق مـع الخالـق، أو أن يمتـزج العقـل الإنسـاني بالعقـل الفعّـال.

وأمـا في موضـع آخـر مـن كتبـه فيقـول الفـارابي: ((العقـل الفعّـال هـو نـوع مـن الفعـل المسـتفاد، وصـور الموجـودات هـي فيـه لم تـزل ولا تـزال، إلا أن وجودهـا فيـه عـلى ترتيـب غـير الترتيـب الـذي هـي موجـودة عليـه في العقـل الـذي هـو بالفعـل؛ وذلـك أن الأخـس في العقـل الـذي بالفعـل كثـيراً مّـا يترتـب فيكـون أقـدم مـن الأشرف مـن قبـل أن ترقينـا نحـن إلى الأشـياء التـي هـي أكمـل وجـوداً... هـو أجهـل عندنـا، أعنـي أن جهلنـا بـه أشـد؛ فلذلـك نضطـر إلى أن يكـون ترتيـب الموجـودات في العقـل الـذي بالفعـل

[1] هنا المقصود هو إنّ النفس من المفارقات لأنّها من الجواهر البسيطة ليست بجسم وإنّ كان آلة لأفعالها، إذن ذاته أي الجسم لغيره لكونه آلة لتنفيذ أفعال النفس، فعند مفارقتها له فإنّ يموت ويتلاشى.

[2] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص58.



على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعّال، والعقل الفعّال يعقل أولاً من الموجودات الأكمل فالأكمل))[1].

ولهذا فإنَّ القوة الناطقة ما تنالهُ عن العقل الفعّال هو الشيء الذي منزلته منزلة الضياء من البصر- قد يفيض ويترشح منه على القوة المتخيلة، ويتصرف فيها فيكون للعقل الفعّال في القوة المتخيلة فعلٌ مّا، تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية، وأحياناً الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية، فتقبل القوة المتخيلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركتها[2] هي، وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات أخرى، وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالرؤية، فمنها حاضرة، ومنها كائنة في المستقبل، إلا أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذا كله بلا توسط رؤية[3].

نظرية الوحي عند الفارابي:

إن الوحي في تعريفه العام هو فكرة فلسفية معناها كشف الحقيقة كشفاً مباشراً مجاوراً للحس ومقصوراً على من اختارته الغاية الإلهية.

والوحي شرعاً: كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه، سواء كان ذلك بواسطة جبرائيل عليه السلام، أو مباشرة إلى من اصطفاهم الله؛ كتكليمه موسى عليه السلام، والرسول ﷺ ليلة الإسراء والمعراج[4].

[1] الفارابي، المجموع، ص55-56.

[2] باعتبار أنّ المتخيلة التي تقبل المعقولات بما تحاكي من المحسوسات التي انقطع الارتباط بها ولا لها اتصال مباشر بها الصورة التي تغيب بنقطاعها بخلاف القوة المتخيلة فالصورة وان تركتها من حيث الاتصال المباشر لكنها باقي.

[3] الفارابي، أراء أهل المدنية الفاضلة، ص112.

[4] عبده، رسالة التوحيد، ص46.

والوحـي كفكـرة فلسـفية تعنـي اتصـال النفـس الإنسـانية بالنفـوس الفلكيـة اتصـالاً روحيـاً، فترتسـم فيهـا صـور الحـوادث وتطّلـع عـلى عـالم الغيـب، وللأنبيـاء والفلاسـفة اسـتعداد خـاص لهـذا الاتصـال.

والعقـل الفعّـال في نظـر فلاسـفة الإسـلام هـو مصـدر الوحـي والإلهـام، وهـو أحـد العقـول العـشرة المتصرفـة في الكـون، وهـو نقطـة الاتصـال بـين العبـد وربـه، ومصـدر الشرائـع والقوانـين الضروريـة للحيـاة الخلقيـة والاجتماعيـة[1].

لهـذا يقـول المعلـم الثـاني: إنَّ القـوة المتخيلـة إذا كانـت في إنسـانٍ مّـا قويـة كاملـة جـداً، وكان المحسوسـات الـواردة عليهـا مـن خـارج لا تسـتولي عليهـا اسـتيلاءً يسـتغرقها بأسرهـا، ولا أخدمتهـا للقـوة الناطقـة، بـل كان فيهـا -مـع اشـتغالها بهذيـن- فضـل كثـير تفعـل بـه أيضـاً أفعالهـا التـي تخصّهـا، وكانـت حالهـا عنـد اشـتغالها بهذيـن وقـت اليقظـة مثـل حالهـا عنـد تحللهـا منهـما في وقـت النـوم، ولـمّا كان كثـير مـن هـذه التـي يعطيهـا العقـل الفعّال، فتتخيلهـا القـوة المتخيلـة بمـا تحاكيهـا مـن المحسوسـات المرئيـة؛ فـإن تلـك المتخيلـة تعـود فترتسـم في القـوة الحاسـة.

لأنـه إذا قويـت المتخيلـة عنـد امـرئ تحللـت أثنـاء اليقظـة مـن سـلطان الحـواس والناطقـة، واتصلـت بالعقـل الفعّـال وحاكـت مـا يعطيـه إياهـا برسـوم المحسوسـات المرئيـة.

فـإذا حصلـت رسـومها في الحاسـة المشـتركة، انفعلـت عـن تلك الرسـوم القـوة البـاصرة، فارتسـمت فيهـا تلـك، فيحصـل عـما في القـوة البـاصرة منهـا رسـوم تلـك في الهـواء المـضيء المواصـل للبـصر المنحازبشـعاع البـصر، فـإذا حصلـت تلـك الرسـوم في الهـواء عـاد مـا في الهـواء فيرتسـم مـن رأس

[1] الفارابي، فصوص الحكم، فص36، ص42.



في القـوة البـاصرة التـي في العـين، وينعكـس ذلـك إلى الحـس المشـترك وإلى القـوة المتخيلـة[1].

بعبـارة أخـرى: إذا كان مـا يعطيـه العقـل الفعّـال للمتخيلـة معقـولات شريفـة، وكانـت تمثيلاتهـا في المتخيلـة في نهايـة الجـمال والكـمال - قـال الـذي يراهـا: إن لـه نبـوة بالأشـياء الإلهيـة.

لأن النبـوة عنـد الفـارابي هـي جميـع المعـارف الفائضـة التـي تسـمو على الأحـداث الجزئيـة، وترتفـع نحـو المسـتقبل أو الحـاضر، بمخيلـة تتجـاوز حـدود القـدرة الإنسـانية المتعارفـة، وتبقـى مرتبطـة بالنفـس ارتباطـاً فطريـاً. وتعتمـد النبـوة أساسـاً عـلى الوحـي الـذي يمكـن أن تعتـبره تركيبـاً بـين المعرفـة الفلسـفة والمعرفـة النبويـة ذاتهـا، عـلى أسـاس أن جميـع الحقائـق تفيـض مـن العقـل الفعّـال أو الملـك، إذ يقـول الفـارابي: والوحـي لـوح مـن مـراد الملـك للـروح الإنسـانية بـلا واسـطة، وذلـك هـو الـكلام الحقيقـي[2].

ورأي الفـارابي في النبـوة لا يختلـف عـما جـاء بـه الإسـلام، فـإن العقـل الفعّـال -الـذي هـو مصـدر الشرائـع والإلهامـات السـماوية في رأيه-أشـبه مـا يكـون بالملـك المـوكّل بالوحـي الـذي جـاء بـه الإسـلام، كـما فهمهـا-الفارابي-واسـطة بـين العبـد وربـه، وصِلَـة بـين اللـه ونبيـه، واللـه هـو المـشرع الأول والموحـي الحقيقـي[3].

فالفـارابي يـرى أن المخيلـة هـي سـبيل الاتصـال بالعقـل الفعّـال، وذلـك في حـال الأنبيـاء، ومـا إلهاماتهـم ومـا ينقلـون إلينـا مـن وحـي إلا أثـر مـن آثـار المتخيلـة ونتيجـة مـن نتائجهـا، وليـس الوحـي شـيئاً آخـر سـوى فيـض

[1] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص111.

[2] الفارابي، فصوص الحكم، ص42، ص47.

[3] المدكور، الفلسفة الإسلامية، ج1، ص96.

من الله عن طريق العقل الفعّال[1]. وهذه النظرية تقوم على علم النفس ودعائم ما وراء الطبيعية، وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق، ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تغيراً سيكولوجياً نفسياً، ويعدّها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء؛ لذا يقول في موضع آخر من كتبه: إنه لا بد لرئيس المدينة من أنْ يسمو إلى درجة العقل الفعّال الذي يستمد منه الوحي والإلهام[2].

فالمخيلة تسهم بدور مهم في فهم النبوة وتغيرها عند الفارابي، فالإلهامات النبوية تجري عبر المتخيلة بطريقتين: في حال النوم، وفي حال اليقظة؛ فالمتخيلة تعمل في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها في وقت النوم[3]، فهي تحصل على الرؤيا الصادقة أو الوحي، والفرق بين هذين الطريقين نسبي، والاختلاف بينهما في الرتبة والجوهرية والشرف، وليس في الغاية والهدف.

1-**الحامل والقابل للوحي:** إن الفارابي عندما يتكلم عن حامل وقابل الوحي يصفه بالرئيس الأوّل، والأجود والأفضل في المدن والأمم الفاضلة، أن يكون ملوكها ورؤساؤها الذين يتوالون في الأزمان على شرائط الرئيس الأول... إلى أن يبين كيف ينزل الوحي من عنده -الإله سبحانه- رتبة رتبة إلى الرئيس الأول، فيدبّر الرئيس الأوّل المدينة أو الأمة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى، فينفذ التدبير أيضاً من الرئيس الأول إلى كلّ قسم من أقسام المدينة على ترتيب إلى أن ينتهي إلى الأقسام الأخيرة. ويبيّن ذلك بأن الله تعالى هو المدبر أيضاً للمدينة الفاضلة كما هو المدبّر

[1] المذكور، إبراهيم، مجلة الرسالة، مقالة نظرية النبوة عند الفارابي، العدد 173.

[2] المذكور، مجلة الرسالة، نظرية النبوة عند الفارابي، العدد173.

[3] المذكور، مصدر سابق، ص109.



للعالم[1]، ثم بعد ذلك يبينّ -مع ذلك-كيف ينبغي أن يُربىّ وكيف يُنشأ، وبماذا يؤدّب حتّى يصير ملكاً على التمام. بعبارة أكثر وضوحاً بما أنّ الرئيس الأول هو من يتقبل الفيض من جهة الباري تعالى، فلا بدّ من توفر أوصاف وخصائص تُليق بكونهِ رئيس المدينة الفاضلة وهي كما يلي:

الأوصاف والخصال في رئيس المدينة الفاضلة: فهذا الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام والرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها[2].

- أحدها أن يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتيه أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى همّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به أتى عليه بسهولة، ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

- ثم أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

- ثم أن يكون جيّد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فَطَنَ له على الجهة التي دلّ عليها الدليل.

- ثم أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره

---

[1] الفارابي، الملة، ص26.

[2] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة،111.

إبانــةً تامــة.

- ثــم أن يكــون محبــاً للتعليــم والاســتفادة، منقــاداً لــه، ســهل القبــول، لا يؤلمــه تعــب التعليــم، ولا يؤذيــه الكــدّ الــذي ينــال منــه.

- ثــمّ أن يكــون غــير شَرِهٍ عــلى المأكــول والمــشروب والمنكــوح، متجنبــاً بالطبــع لِلَّعِــب، مبغضــاً للــذات الكائنــة عــن هــذه.

- ثم أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

- ثــم أن يكــون كبــير النفــس، محبــاً للكرامــة؛ تكــبر نفســه بالطبــع عــن كل مــا يشــين مــن الأمــور، وتســمو نفســه بالطبــع إلى الأرفــع منها.

- ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده.

- ثــم أن يكــون بالطبــع محبــاً للعــدل وأهلــه، ومبغضــاً للجــور والظلــم وأهلهــما، يعطــي النَّصَــف مــن أهلــه ومــن غــيره ويحــثّ عليــه، ويــؤتي مــن حــل بــه الجــور مؤاتيــاً لــكل مــا يــراه حســناً وجميــلاً، ثــم أن يكــون عــدلاً غــير صلــب القيــاد، ولا جموحــاً ولا لجوجــاً إذا دعــي إلى العــدل، بــل صعــب القيــاد إذا دعــي إلى الجــور وإلى القبيــح.

- ثــم أن يكــون قــويّ العزيمــة عــلى الــشيء الــذي يــرى أنــه ينبغــي أن يفعــل، جســوراً عليــه، مقدامــاً غــير خائــف، ولا ضعيــف النفــس[1].

وهــذه الخصــال التــي يجــب توفرهــا في الرئيــس الأول أو الملــك هــي في الحقيقــة كــشروط وردت عنــد بعــض الفلاســفة القدمــاء، فإنّهــا وردت عنــد أفلاطــون ولم تــرد عنــد أرســطو طاليــس في كتــاب النفــس المذكــور. لــذا مــن حــاز عليهــا هــو الــذي ينبغــي أن يقــال فيــه إنــه يوحــى إليــه؛ فــإن الإنســان

[1] الفارابي، أراء أهل المدنية الفاضلة، ص124.

إنمـا يوحـى إليـه إذا بلـغ هـذه الرتبـة، وذلـك إذا لم يبـق بينـه وبـين العقـل الفعّـال واسـطة؛ فحينئـذٍ يفيـض مـن العقـل الفعّـال عـلى العقـل المنفعـل القـوة التـي بهـا يمكـن أن يوقـف عـلى تحديـد الأشـياء والأفعـال وتسـديدها نحـو السـعادة[1]، فهـذه هـي الإفاضـة الكائنـة مـن العقـل الفعّـال عـلى العقـل المنفعـل بـأن يتوسـط بينهـما العقـل المسـتفاد وهـو الوحـي.

لاحـظ كيـف يوفـق الفـارابي بـين الفلسـفة والشريعـة، فيجعل الفيلسـوف نبيـاً؛ لأنـه مثـل النبـي يتصـل باللـه بوسـاطة العقـل الفعـال، ويسـتمد منـه العلـم.

ولأن العقـل الفعّـال فائـض عـن وجـود السـبب الأول، فقـد يمكـن لأجل ذلـك أن يقـال إن السـبب الأول هـو الموحـي إلى الأنسـان بتوسـط العقـل الفعّـال[2]، ورئاسـة هـذا الإنسـان هـي الرئاسـة الأولى، وسـائر الرئاسـات الإنسـانية متأخـرة عـن هـذه وكائنـة عنهـا، والنـاس الذيـن يُدبَّـرون برئاسـة هـذا الرئيـس هـم النـاس الفاضلـون والأخيـار والسـعداء، فـإن كانـوا أمـة فتلـك هـي الأمـة الفاضلـة.

فـإن الإنسـان يحتـاج إلى معلـم يرشـده إلى السـعادة؛ لأنَّ المقصـود مـن وجـود الإنسـان أن يبلـغ السـعادة القصـوى، فإنـه يحتـاج في بلوغهـا إلى أن يعلـم السـعادة ويجعلهـا غايتـه ونصـب عينـه، ثـم يحتـاج بعـد ذلـك إلى أن يعلـم الأشـياء التـي ينبغـي أن يعملهـا حتـى ينـال بهـا السـعادة، ثـم أن يعمـل تلـك الأعـمال، ولأجـل مـا قيـل في اختـلاف الفطـر في أشـخاص الإنسـان، فليـس في فطـرة كل إنسـان أن يعلـم مـن تلقـاء نفسـه السـعادة ولا الأشـياء التـي ينبغـي أن يعملهـا، بـل يحتـاج في ذلـك إلى معلـم ومرشـد، فلذلـك

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص89.

[2] الفارابي، السياسة المدنية، ص89.

يحتاجـون إلى مـن يُعرّفهـم جميـع ذلـك ويُنهضهـم نحـو فعلهـا، وليـس أيضـاً في قـوة كل إنسـان أن يرشـد غـيره، ولا أيضـاً في قـوة كل إنسـان أن يحمـل غيره عـلى هـذه الأشـياء.

فالرئيـس هـو مـن يقـدر عـلى إرشـاد غـيره وتعليمـه؛ لأنَّـه مـن لم يكـن قـادراً عـلى أن يحـرك غـيره أو يُنهـض غـيره نحـو شيء مـن الأشـياء أصـلاً ولا أن يسـتعمله فيـه، وكان إنمّـا لـه القـدرة عـلى أن يفعـل أبـداً مـا يرشـد إليـه لم يكـن هـذا رئيسـاً أصـلاً ولا في شيء، بـل يكـون مرؤوسـاً أبـداً وفي كل شيء. والعقـل الفعّـال؛ لـمّا كان هـو السـبب في أن تصـير بـه المفعـولات التي هـي بالقـوة معقـولات بالفعـل، وأن يصـير مـا هـو عقـل بالقـوة عقـلاً بالفعـل، وكان مـا سـبيله أن يصـير عقـلاً بالفعـل هـي القـوة الناطقـة، وكانـت الناطقـة ضربـين: ضربـاً نظريـاً وضربـاً عمليـاً، وكانـت العمليـة هـي التـي شـأنها أنْ تفعـل الجزئيـات الحـاضرة والمسـتقبلة، والنظريـة هـي التـي شـأنها أنْ تفعـل المعقـولات التـي شـأنها أن تعلـم، فالرئيـس مـن زاويـة وصـل بالعقـل النظـري؛ لإنَّ الـذي تنالـه القـوة الناطقـة عـن العقـل الفعّـال قـد يفيـض منـه عـلى القـوة المتخيلـة، فيكـون للعقـل الفعّـال في القـوة المتخيلـة فعـل مـا، تعطيـه أحيانـاً المعقـولات التـي شـأنها أن تحصـل في الناطقـة النظريـة، فتبلـغ مـما عنـد اللـه[1].

فالـروح القدسـية -ذات النفـس الكاملـة- لا تشـغلها جهـة تحـت عـن جهـة فـوق؛ ولا يسـتغرق الحـس الظاهـر حسـها الباطـن، ويتعـدى تأثيرهـا عـن بدنهـا إلى أجسـام العـالم ومـا فيـه، ويقبـل المعقـولات مـن الـروح الملكيـة بـلا تعليـم مـن النـاس[2].

---

[1] الفارابي، رسائل ابن نصر الفارابي، فصوص الحكم، فص32، ص9.

[2] الفارابي، مصدر سابق، ص9.

والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر إلى شيء غابت عن الآخر.

أما الروح الكاملة -الروح القدسية- فلا يشغلها شأن عن شأن.

لماذا يميز الفارابي بين النبي والفيلسوف؟ عند الرجوع إلى عبارات الفارابي وآرائه يتضح السر في هذا التمييز، وقلنا سابقاً إن الفارابي يعتقد أن أكثر الأفراد ليس لهم قوة التعقل وتصور حقيقة وذوات الأمور وخاصة مبادئ الموجودات والعقل الفعّال وبقية الحقائق المرتبطة بعالم العقل، فأغلبهم ليس كذلك، أي: أغلبهم يدرك هذه الأمور عن طريق الصور الخيالية المحاكية لهذه الحقائق، ومن هنا نستطيع أن نقول: إن النبي عندما يقوم بمَهَمّة إلقاء وإخبار الحقائق العُلْوية للناس ينبغي أن يستخدم الصور الخالية.

فهنا يثار سؤال مفاده: لماذا يستخدم النبي -في إخباره عن عالم الغيب- الصور الخيالية، أو يستفيد من الصور الخيالية؟ والجواب يكمن في سببين اثنين:

أولاً: لتجسيم الحقائق؛ لأن الناس مأنوسون بالمحسوس، ولا يستطيعون أن يدركوا إلا الشيء المحسوس، فيضطر النبي إلى تصوير هذه الحقائق الغيبية على أشكال محسوسة، فيجسّمها حتى يتم استيعابها من طرف الناس.

ثانياً: قلنا إنّ الأمة مأنوسة بهكذا حقائق مجسدة ومجسمة، وإلّا لا يستطيع الإنسان أن يدرك ذلك، وأن يصل إلى المقصود من وجوده، وأن يبلغ السعادة القصوى؛ فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة

ويجعلها غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم السعادة، والأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال بها السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال، ولأجل ما قيل في اختلاف الفطرة في أشخاص الإنسان، فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة والأشياء التي ينبغي أن يعملها[1]؛ لهذه الأشياء وغيرها اضطُرّ النبي إلى تصوير هذه الحقائق على أشكال محسوسة.

أما بالنسبة لما قلناه سابقاً بأنّ أغلب الأمور الناس تدركها عن طريق الأشياء والصور الخياليّة؛ لهذا تطرق الفارابي لذلك في موضع من كتبه بقوله: وأكثر الناس الذين يَؤُمّون السعادة إنما يَؤُمّونها متخيلة لا متصورة[2]. وكذلك المبادئ التي سبيلها أن تتقبل ويُقتدى بها وتعظم وتُجلّ، إنما يتقبلها أكثر الناس وهي متخيلة عندهم لا متصورة، والذين يَؤُمّون السعادة متصورة ويتقبلون المبادئ وهي متصورة - هم الحكماء، والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها ويَؤُمّونها على أنها كذلك - هم المؤمنون[3]. وهنا يريد الفارابي أن يقول: إن التصور والتعقل للموجودات هو طريقة الفلاسفة، أما التخيل فطريقة العامة.

من هنا يمكن أن نقول: بالنظر إلى النقطتين السابقتين في عرضه للحقائق، يلتزم الصورالمحاكيّة لهذه الحقائق، فيبيّنها لهم، ويمكن -بالنسبة لناس آخرين- أن يستخدم لغة التمثيل حتى يستوعبوا هذا المفهوم، وهذه المسألة من وجهة نظر الفارابي تختلف باختلاف الأمم المخاطبة بالوحي؛ لأن بعض الأمم تملك قدرة واستيعاباً قوياً في هذه القضايا، لكن في مقام ترك هذه الحقائق والمعارف من النبي تتفاوت

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص86-87.

[2] الفارابي، مصدر سابق، ص97.

[3] الفارابي، مصدر سابق، ص98.



فيـما بينهـا؛ لـذا يتطـرق الفـارابي لهـذا الـكلام فيقـول في أحـد كتبـه: لذلـك أمكـن أن تحـاكي هـذه الأشـياء لـكل طائفـة ولـكل أمـة بغـير الأمـور التـي تحـاكي بهـا للطائفـة الأخـرى أو للأمـة الأخـرى.

مـن جهـة أخـرى: النبـي -بالنظـر إلى الوظائـف الموكَلـة إليه-ينبغـي له أن ينظـر إلى النـاس ويتحـدث إليهـم ويخبرهـم بالحـال والمسـتقبل، مـن خـلال المعجـزة، أو الإرشـاد والهدايـة، ومـن البديهـي جـداً أن هـذا الأمـر المهـم لا يتحقـق مـن خـلال إدراك المعقـولات الكليـة بواسـطة العقـل المسـتفاد والقـوة الناطقـة... ورغـم كل ذلـك؛ ليـس ضرورة -بالنسـبة للفلاسـفة-أن يسـتفيدوا مـن قـوة الخيـال، إنمـا النبـي هـو الـذي ينبغـي أن يسـتفيد مـن قـوة الخيـال باعتبـار أنـه يخاطـب أناسـاً ذوي اسـتعدادات مختلفـة، أمـا الفيلسـوف فليـس بالـضرورة أن يسـتخدم قـوة الخيـال، لمـاذا؟ لأن وظيفتـه ليسـت تبشـير النـاس وإنذارهـم، ولذلـك فالحقائـق والمعـارف مسـتقرة في قواهـم الناطقـة، وهنـا يجـدر الذكـر بـأنَّ الفـارابي يذهـب إلى القـول بـأنَّ النفـوس الإنسـانية عندمـا تسـتقبل فيـض العقـل الفعّـال أو عندمـا تكـون مسـتعدة لا سـتقبال فيـض العقـل الفعّـال، فهنـا تنقسـم الفيوضـات بحسـب وعـاء الحكيـم والنبـي، فالحكيـم يـدرك فيـض الحقائـق والمعـارف بواسـطة القـوة الناطقـة، بينـما النبـي يـدرك فيـض الحقائـق والمعـارف بواسـطة القـوة المتخيلـة لكونهِ مُرسـل لأنـاس متفاوتـه في اسـتعداداتهم وإنّ كان مبـادئ العلـوم إنمّـا تنشـأ بالأسـاس مـن قـوة الخيـال، فـإنّ النبـي زيـادة عـلى ذلـك يتمتـع بـإدراك الحقائـق بالقـوة الناطقـة بخـلاف الحكيـم، لكـن نتيجـة إنّـه مُرسـل لأنـاس مختلفـي الاسـتعدادات لهـذا ينبغـي لـه أنْ يسـتخدم قـوة الخيـال[1].

وعليـه فالمقصـود عنـد الفـارابي مـن عـدم احتيـاج الحكـماء إلى القـوة المتخيلـة - هـو الـذي ذكرنـاه الآن، أنّ الحكـماء مثـل الأنبياء في مقـام الاتصال

[1] بيدار، ابن الطفيل، ص32.

بالعقـل الفعّـال يحتاجـون إلى قـوة الخيـال، فتفـاوت النبـي والحكيـم يكمـن في فيضـان هـذه المعـارف إلى القـوة المتخيلـة وانقسـامها بعـد الاتصـال بالعقـل الفعّـال وبعـد درك الحقائـق بواسـطة القـوة الناطقـة، وهـذا الأمـر الـذي يصـدق عـلى النبـي لا يصـدق عـلى الحكيـم كـما رأينـا سـابقاً، مـن هنـا نجـد في عبـارات الفـارابي -كـما نجـد في كلام ابـن الطفيـل[1]، وكذلـك في كلام الدكتـور إبراهيـم مدكـور[2]، أن الفلاسـفة يرجحـون عـلى الأنبيـاء وكذلـك عـلى الرسـول- مـا يدعـم أن الفلاسـفة في مقـام أعـلى حتـى مـن الأنبيـاء، فهـو في كتابـه (فصـول منتزعـة)[3] يقـول: إن المدينـة الفاضلـة لهـا خمسـة أركان هـي: ((الأفاضـل، وذوو الألسـنة، والمقـدّرون، والمجاهـدون، والماليّـون؛ فالأفاضـل هـم الحكـماء والمتعلّقـون، وذوو الآراء في الأمـور العظـام؛ ثـم حملـة الديـن ذوو الألسـنة وهـم الخطبـاء والبلغـاء والشـعراء والملحّنـون والكتّـاب ومـن يجـري مجراهـم، وكان في عدادهـم؛ والمقـدّرون هـم الحسّـاب والمهندسـون والأطبـاء والمنجمـون ومـن يجـري مجراهـم؛ والمجاهـدون هـم المقاتلـة والحفظـة ومـن جـرى مجراهـم وعُـدَّ فيهـم؛ والماليّـون هـم مكتسـبو الأمـوال في المدنيـة مثـل الفلاحـين والرعـاة والباعـة ومـن جـرى مجراهـم. فالفـارابي قـد ذكـر الترجيـح للفلاسـفة عـلى الأنبيـاء في هـذا الـكلام المتقـدم بشـكل صريـح، والسـبب في ذلـك -كـما قلنـاه سـابقاً-من أنهـم لا يلجـؤون إلى الصـور الخياليـة، إذن: مـن وجهـة نظـر الفلاسـفة أو الفـارابي: الفلاسـفة وصلـوا إلى الكـمال في القـوة الناطقـة لهـم، واتحـدوا بالعقـل الفعّـال، والأنبيـاء وصلـوا في القـوة المتخيلـة إلى مراتـب واسـتفادوا مـن الوحـي، هـذا التمايـز بـين الفيلسـوف والنبـي إنمـا يعـود إلى نطـاق وظائـف وأحـوال النبـي وكذلـك الفيلسـوف. إذن: الفيلسـوف في دَرْكِـهِ

[1] المدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص80.

[2] الفارابي، فصول منتزعة، فصل57، ص65.

[3] الفارابي، رسائل ابن نصر الفارابي، ص13.

للحقائـق الكليـة هـو مـع النبـي، لكـن حقيقـة النبـي مـن الجزئيـات يحـكي عـن الجزئيـات في الحـال وكذلـك في المسـتقبل، وهـو عـالم بهـا في الحـال والمسـتقبل، بينـما الفيلسـوف مثـل هـذا العلم-يحـكي عـن الجزئيـات في الحـال أو المسـتقبل-لا يملكـه النبـي فقـط يملكـه.

مـع هـذا التوصيـف الأنبيـاء عندهـم إمتيـاز بالنسـبة للحكـماء، وليـس هـذا بمعنـى أنهـم في درجـة أقـل مـن الأنبيـاء، نعـم؛ يجعـل الفـارابي مـن الفلاسـفة في مرتبـة أعـلى مـن بقيـة المؤمنـين؛ لأن الفلاسـفة يتصـورون الحقائـق والمؤمنـين يتخيلـون هـذه الحقائـق[1]. ومثـل هـذا غـير مقبـول أن يكـون جميـع الأنبيـاء فلاسـفة وحكـماء في نفـس الوقـت، لكـن كل فيلسـوف ليـس بالـضرورة أن يكـون نبيـاً وإن كان قـد يوحـى إليـه، وبعبـارة أخـرى: بـين الفيلسـوف والنبـي عمـوم وخصـوص مطلـق، ونطـاق النبـوة أخـص مـن نطـاق الفلسـفة في نظـر الفـارابي، فـإذا لم يتصـل عقـل النبـي بالعقـل الفعّـال لا يسـتطيع الاسـتفادة مـن الوحـي، لـذا يقـول الفـارابي[2]: ((فـإن الإنسـان إنمـا يوحـى إليـه إذا بلـغ هـذه الرتبـة، وذلـك إذا لم يبـقَ بينـه وبـين العقـل الفعّـال واسـطة، وذكرنـا ذلـك سـابقاً، إذن: كلمـة (إنَّمـا) تـدل عـلى الحـصر في هـذا الـكلام (إنمـا يوحـى إليـه)، إذن: معنـاه أنَّ سـبب يوحـى إليـه بالمعنـى العـام لـه يكـون ممكنـاً إذا لم تكـن بـين الإنسـان والعقـل الفعّـال أي واسـطة((، وبعبـارة أخـرى: حتـى يحصـل عـلى الحكمـة والفلسـفة لا بـدّ أنْ يكـون الاتصـال مبـاشراً بالعقـل الفعّـال وهـو شرط لازم للنبـوة هـذا مـا يعتقـده الفـارابي في بعـض عباراتـه في هـذا المضـمار قـد يـؤدي أو يؤهـم إلى رأي مخالـف، ومـن تلـك العبـارات مـا قالـه في بعـض كلماتـه، قـال[3]:

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص86.

[2] الفارابي، السياسة المدنية، ص79.

[3] الفارابي، الفصول المنتزعة، ص98-99.

ولا بـين مـن يوحـى إليـه -وهـو مسـتكمل العلـم النظـري- وبـين مـن يوحـى إليـه -وهـو ليـس مسـتكملاً العلـم النظـري- نسـبة ولا اتفـاق في الحقيقـة، بـل اتفـاق في الاسـم فقـط.

إذن: واضـح مـن هـذا الـكلام أنّـه يشـير إلى خـلاف مـا جئنـا عـلى ذكـره سـابقاً، فمـن هنـا -في الاصطـلاح العام-يمكـن القـول إنّ الفـارابي عنـده مـا هـو اتصـال النفـس بالأوائـل، وهنـا تعـارض وتنـافٍ ظاهـري بـين كلامـه السـابق وهـذا الـكلام اللاحـق.

الفاعـل ومنشـأ الوحـي: إن المتخيلـة إذا تحـررت مـن سـلطان الحـواس في حالـة اليقظـة، تنشـط نفسـياً في أثنـاء النـوم، فتقـوم بعمليـة خلـق لصـور جديـدة، أو تقـوم باسـترجاع صـور ذهنيـة قديمـة عـلى أشـكال مختلفـة، إذ تحـاكي الجزئيـات المحسوسـة أو المـدركات العقليـة. فالمخيلة بهـذا المعنى: قـوة قـادرة عـلى الخلـق والإيجـاد والتصـور، وهـي أيضـاً قـدرة عظيمـة في المحـاكاة والتقليـد فيهـا اسـتعداد كبـير للانفعـال والتأثـير[1]، فالمتخيّـة تسـهم بـدور مهـم في النبـوة مـن حيـث اتصالهـا بالعقـل الفعّـال، فكلـما قويـت المتخيلـة وتحـررت مـن سـلطان الحـواس والناطقـة -ازدادت الرؤيـة، واتصلـت بالعقـل الفعّـال، وتلقـت منـه معقـولات لا مثيـل لهـا في عـالم الحـس، وكان ذلـك طريقـاً لمحـاكاة المعقـولات، ويحصـل هـذا الاتصـال بلا رؤيـة، بـل بكشـف وإشراق، إلا أن مـا يحصـل للقـوة المتخيلـة مـن هـذه كلها -بـلا توسـط رؤيـة[2].

ويتابـع الفـارابي تفسـير آليـة اتصـال القـوة المتخيلـة بالعقـل الفعّـال، قائـلاً:

[1] المدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ص74.

[2] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص108.



فيكـون مـا يعطيـه العقـل الفعّـال للقـوة المتخيلـة مـن الجزئيـات، بالمنامـات والرؤيـات الصادقـة، إنّمـا يعطيهـا مـن المعقـولات التـي تقبلهـا بـأن يأخـذ محاكاتهـا عـلى الأشـياء الإلهيـة، وهـذه كلهـا قـد تكـون في النـوم، وقـد تكـون في اليقظـة[1].

إن مـا يعطيـه العقـل الفعّـال للقـوة المتخيلـة مـن معقـولات شريفـة ذات تمثيـلات متناهيـة الجـمال والكـمال في المتخيّلـة؛ تجعـل مـن يراهـا يقـول: إنَّ لـه نبـوة بالأشـياء الإلهية. فـإنَّ هـذه الفاعليّـة للقـوة المتخيّلـة تمثـل أعـلى مراتـب الرؤيـة، ولا تتـأتىّ إلاَّ للأنبيـاء، وبهـذا شرح عمليـة تلقـي الوحـي مـن النبـي عـن اللـه، ومنشـأ الوحـي، ومـا هـو الفاعـل للوحـي، وفي نفـس الوقـت فـرّق بـين مـا يتلقـاه النبـي ومـا يتلقـاه الفيلسـوف، فيكـون اللـه عـز وجـل يوحـي إليـه بتوسـط العقـل الفعّـال الـذي يسـمى بالـروح الأمـين أو روح القـدس أو جبرائيـل عليـه السـلام[2].

حقيقـة وكيفيـة الوحـي: تقـوم حقيقـة الوحـي والنبـوة عنـد الفـارابي في أساسـها عـلى العقـل الفعّـال، فهـي (أسـمى جـزء في مذهبـه الفلسـفي)، تقـوم عـلى دعائـم في علـم النفـس ومـا وراء الطبيعـة، وتتصـل اتصـالاً وثيقـاً بنظريتـه في العقـل الفعّـال[3].

ولعـل الفـارابي أول فيلسـوف خصـص لحقيقـة النبـوة والوحـي مكانـاً مهـماً في نسـقه الفلسـفي، فحـاول تأويلهـا تأويـلاً عقليـاً.

ولـمّا كان الفـارابي قـد جعـل المعقـولات موجـودة في العقـل الفعّـال، فقـد أوكل إليـه مَهَمّـة إيصالهـا إلى العقـل الإنسـاني، غـير أن هـذه التصـور

[1] الفارابي، مصدر سابق، ص108.

[2] الفارابي، فصوص الحكم، فص32، ص9.

[3] المدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ص70.

الميتافيزيقـي الـذي قدمـه الفـارابي يدفعنـا إلى التسـاؤل عـن الكيفيـة وعـن الوسـائل التـي يجـري بهـا الاتصـال بـين العقـل الإنسـاني والعقـل الفعّـال، ومـا القـوة التـي يجـري عبرهـا هـذا الاتصـال؟

هنـا يميّـز الفـارابي بـين طريقـين في عمليـة اتصـال العقـل الإنسـاني بالعقـل الفعّـال؛ أمّـا الطريـق الأول فهـو طريـق العقـل أو النظـر العقـلي والتأمـل الفلسـفي، وهـو منهـج الفيلسـوف، وقـد حـدد الفـارابي هـذا الطريـق ضمـن حـدود مـا يُفـاض عـلى العقـل الإنسـاني مـن العقـل الفعّـال، فيصبـح الإنسـان حكيـماً فيلسـوفاً ومتعقـلاً للأشـياء[1].

وأمـا الطـرق الثـاني فهـو المتخيلـة (أو الإلهـام) وهـو منهـج النبـي. ووفقاً للفـارابي فـإنَّ الطريـق هـو -بمـا يفيـض العقـل الفعّـال إلى قـوة المتخيّلـة- إتصـال المتخيّلـة بالعقـل الفعّـال، وهنـا يفـسر لنـا الفـارابي الطريـق الأول بـأنَّ العقـل الإنسـاني لا يسـتطيع الاتصـال بالعقـل الفعّـال دفعـة واحـدة، بـل يتـدرج بالترقـي عـبر التأمـل النظـري في العقـل بالقـوة إلى العقـل بالفعـل، متدرجـاً نحـو الأكمـل والأعـلى إلى العقـل المسـتفاد، حتـى يصـل إلى العقـل الفعّـال، وبـه يصـير الإنسـان الـذي هـو عقـل بالقـوة عقـلاً بالفعـل والكـمال، إلى أن يصـير في قـرب مـن رتبـة العقـل الفعّـال، فيصـير عقـلاً بذاتـه بعـد أن لم يكـن كذلـك، ومعقـولاً بذاتـه بعـد أن لم يكـن كذلـك، ويصـير إلهيـاً بعـد أن كان هيولانيـاً، فهـذا هـو فعـل العقـل الفعّـال، ولهـذا سُـمّي بــ(العقـل الفعّـال)[2].

فالإنسـان بمـا يفـاض عليـه مـن الحقائـق الكليـة مـن العقـل الفعّـال - يكـون حكيـماً فيلسـوفاً؛ لأن العقـل الفعّـال يجمـع في ذاتـه المعقـولات أو

[1] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص121.

[2] الفارابي، مصدر سابق، ص121.



الصـور كلّهـا، ويرسـلها إلى العقـل الإنسـاني، فتتولـد فيـه المعرفـة، أي: معرفـة الحقائـق الكليـة؛ لأن غايـة العقـل الإنسـاني أن يتصـل بالعقـل الفعّـال ويتشـبه بـه، وبذلـك يكـون العقـل الفعّـال واهبـاً للمعرفـة وواهبـاً للصـور أيضـاً.

إن تبيـان الفـارابي لآليـة الانتقـال التدريجـي لتعقـل الفيلسـوف للحقائـق الكليـة واسـتكمال المعرفـة الانسـانية عـبر الاتصـال بالعقـل الفعّـال؛ يُعـبرّ عـن بعـد معـرفي ميتافيزيقـي، وقـد أكـد ذلـك في آراء أهـل المدينـة الفاضلـة قائـلاً:

فيكـون اللـه عـز وجـل يوحـي إليـه بتوسـط العقـل الفعّـال، فيكـون بمـا يفيـض منـه -أي العقـل الفعّـال-إلى عقلـه -أي العقـل الإنسـاني-المنفعل حكيـماً فيلسـوفاً، ومتعقـلاً عـلى التـمام[1]. يظهـر في هـذا النـص تأثـر الفارابي بالمعلـم الأول، ولا سـيما بكتابـه الأخـلاق النبقوماخيـة.

إذن: كانـت القـوة الناطقـة هـي الأسـاس في هـذا الاتصـال عنـد الفيلسـوف، ويـزداد معرفـةً بقـدر مـا يـدرك مـن الحقائـق الموجـودة بالعقـل الفعّـال، أي: ينجـز هـذا الاتصـال بقـواه الذاتيـة وبطريقـة خلاقـة في النظـر والتفكـير، فيتحقـق الاتصـال عـبر القـوة الناطقـة عنـد الفيلسـوف، وأمـا الوسـيلة الثانيـة للاتصـال بالعقـل الفعّـال فيمكـن أن تجـري عـن طريـق المخيلـة (أو الإلهـام)، وهـو طريـق النقـل الـذي يسـمى الوحـي عنـد الأنبيـاء، فالقـوة المتخيلـة متوسـطة بـين القـوة الحاسـة وبـين القـوة الناطقـة[2].

فالمتخيّلـة تسـهم بـدور مهـم في فهـم النبـوة وتغيرهـا عنـد الفـارابي، فالإلهامـات النبويـة تجـري عـبر المتخيلـة بطريقتـين: في حـال النـوم، في حالة اليقظـة؛ فالمتخيلـة تعمـل في وقـت اليقظـة مثـل حالهـا عنـد تحللهـا منهـا في

[1] الفارابي، السياسة المدنية، ص28.

[2] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص108.

وقت النوم[1]، فهي تحصل على الرؤيا الصادقة أو الوحي، والفرق بين هذين الطريقين نسبي، والاختلاف بينهما في الرتبة والجوهرية والشرف، وليس في الغاية والهدف.

فالفارابي يعتقد أنّ أفضل وأكمل درجة يحصل عليها الإنسان تكون بواسطة القوة المتخيلة، ويعتقد بأن أفضل أنواع الوحي الذي يرتقي به النبي إلى أكمل درجة - يكون من خلال قوته المتخيلة.

والنبوة تختص في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل، فتبلغ مما عند الله تعالى[2].

ومن ناحية أخرى: إن تنوع الوحي -من خلال قوة الكمال والضعف-لا يرجع إلى هذا التنوع للوحي، بل يرجع إلى كمال وضعف القوة المتخيلة، بل سببه في ذلك يرجع إلى إلتنوع المحتوى لهذا الوحي، وليس إلى كمال وضعف القوة المتخيلة؛ لأن أغلب المعارف والحقائق تكون في حالة اليقظة، وبعضها يُعرض على النبيّ في حالة النوم[3]. ثم يوضح الفارابي أن الأفراد الذين يصلون إلى العقل الفعّال والمستفاد ويوصلون ذلك في العقل الفعّال -ستكون لهم مراتب مختلفة، أما عامة الناس فيستفيدون من إفاضات العقل الفعّال، لكن بنسب مختلفة ترتبط باستعدادهم ومزاجهم، لذلك يتحدث عن الاختلاف بين الناس

[1] الفارابي، مصدر سابق، ص109.

[2] الفارابي، مصدر سابق، فص32، ص9.

[3] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص109.

بالتفضيل من خلال الأمور التي تفسد مزاج الإنسان ومِن ثَمّ تؤثر على تخيلاته[1].

النتائج:

1-لم يستفِد الفارابي في بيانه للوحي من قوة الحدس، ولا نجد لها أثراً فيما كتب.

2-على الرغم من اعتقاد الفارابي بالأفلاك والنفوس الفلكية مثل بقية المشائين، إلاّ أنه يؤمن باتصال نفس النبي بالعقل الفعّال فقط.

3-إنّ الخيال في نظر الفارابي والمشائين ليس مجرداً، بل إنّ جميع قوى الإنسان مادية ما عدا قوة العقل.

4-يعتقد الفارابي أنّ النفس تستفيد من الصور الكلية والجزئية في العقل الفعّال.

5-إن الفارابي يطبق الوحي فقط على الوحي المعقول، ولا توجد له مراتب أخرى.

6- لم يُشِر الفارابي إلى الفارق القائم بين الوحي والإلهام.

[1] الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص111.

التوصيات:

1-أن تكثّف الدراسات بطريقة موضوعية حول جدوائية الدراسات الحداثية في إيجاد حلول لبعض مشاكل التفكير الفلسفي حول الظاهرة الوحيانية.

2-تسليط الضوء على حدود الوحي ومدياته، فمعرفة حدود الوحي لها دور أساسي في علاج كثير من القضايا الدينية، ومِن ثَمَّ تجنيب الدين كثيراً من المشاكل التي زُجّ بها من دون أي عذر.

3-أن يحافظ الباحث على النقطة الجوهرية في دراسة الظاهرة الوحيانية بصورة خاصة، وهي مسألة تَعالي الوحي وارتباطه بالغيب، ولا يسمح للدراسات الحداثية أو غيرها بنزع هذا التعالي، فزوال تعالي الوحي وارتباطه بالغيب زوالٌ للقضية الدينية برمتها.

4-عدم التسرع في استخدام المناهج المستوردة من أفق ثقافات أخرى لم تولد من رحم الدراسات الإسلامية المتّزِنة والأصيلة، فكثيراً مّا تؤدي مثل هذه المناهج إلى نتائج لا تمتّ للروح الدينية بصلة.

5-لا بد من النظر في التجربة الدينية السائدة؛ لإيجاد نقاط القوة، وإبطال النظرة الكلية التي يحكم بها الفكر الحداثي على التجربة الدينية برمتها.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

1. ابن سينا،أبو علي حسين،النجاة،دارالسعادة، القاهرة،الطبعة الأولى،١٩١٢م.
2. ابن فارس،أحمد،معجم مقاييس اللغة،دارالرسالة،بيروت،الطبعة الثانية،١٩٨٦م.
3. الأزدي، أبوبكرمحمد،جمهرة اللغة،تحقيق :عادل عبدالرحمن،دارصادر،بيروت،الطبعةالأولى،١٩٨٨م.
4. الاصفهاني،الراغب، مفردات غريب القرآن،مؤسسة الراية،بيروت،الطبعةالأولى،١٣٨٧هـ.
5. بيدار،زنده،ابن الطفيل، ترجمة :بريدع الزمان،انتشارات علمي وفرهنكي،طهران،الطبعة الأولى،١٣٨٨هـ.ق.
6. الحلي،حسن بن يوسف،كشف المراد في شرح تجريدالاعتقاد،مؤسسة النشر الاسلامي،الطبعة الثانية،١٤٣٠هـ.ق.
7. الداوري، علي مراد،العقل في حكمة المشاء،حكمت،طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.ق.
8. الرازي،أبو حاتم، أعلام النبوة،دارالسابق،بيروت،الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
9. الزرقاني، محمد عبدالعظيم،مناهل العرفاءفي علوم القرآن،دار الفكر العربي،القاهرة الطبعة الأولى،١٩٩٥م.
10. الزمخشري، محمود بن عمر،الكشاف،دار المعرفة،بيروت، الطبعة الأولى،٢٠١٣م.
11. سجادي، جعفر،ترجمة وحاشيه :انديشه هاي أهل مدينة فاضله،دانشكاه طهران، إيران، الطبعة الأولى،١٣٩٢ش.
12. الشهرستاني،أبوالفتوح محمد،الملل والنحل،دارالمشرق،بيروت،الطبعةالأولى،١٩٨٦م.
13. الشهيد الصدر،محمد باقر، المدرسة القرآنية،دار الشريعة،قم،الطبعةالأولى،١٤٢٦هـ.
14. عبده،محمد،رسالة التوحيد،كتاب الثقافة الجديدة،القاهرة،الطبعة الأولى ،٢٠٠٩م.
15. العراقي،عاطف،الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل،دار المعارف، القاهرة،الطبعة الخامسة،١٩٩٢م.

16. العفيفـي، زينـب، الفلسـفة الطبيعيـة والالهيـة عندالفـارابي،دار الكتـب والوثائـق القومية،القاهرة،الطبعـة الأولى،٢٠٠٩م.
17. الفارابي،أبي نصر محمد ،التعليقات،بوستان كتاب،قم،الطبعة الأولى،١٣٩٢هـ.ق.
18. الفارابي،أبي نصر محمد،السياسة المدنية، دارالهلال،بيروت،الطبعة الأولى،١٩٩٦م.
19. الفارابي،أبي نصر محمد،المجموع،دارالسعادة ،القاهرة،الطبعة الأولى،١٩٠٧م.
20. الفارابي،أبينصرمحمد،الملة،دارالمشرق،بيروت،الطبعة الأولى،١٩٩١م.
21. الفـارابي، أبي نـصر محمـد، رسـالة في إثبـات المفارقـات، مكتبـة مجلـس الشـورى الإسـلامي، طهـران، الطبعـة الأولى، ١٣٨٤هـ.ق.
22. الفـارابي، أبي نـصر محمـد، رسـائل ابـن نـصر الفـارابي، دار المعـارف، بـيروت، الطبعـة الأولى، ١٩٩٦م.
23. الفـارابي، أبي نـصر محمـد، فصـول منتزعـة، دارالمـشرق، بـيروت، الطبعـة الأولى،١٤٠٥هـ.ق.
24. الفـارابي، أبي نـصر محمـد، أرآءأهـل المدينـة الفاضلـة، تحقيق:البـير نـصر، المطبعـة الكاثوليكيـة، بـيروت، الطبعـة الأولى، ١٩٥٩م.
25. الفـارابي، أبي نـصر محمـد، فصـوص الحكـم،دار المعـارف، بغداد،الطبعـة الأولى،١٣٩٦هـ.ق.
26. القاسـم، محمـد، النفـس والعقـل لفلاسـفة الإغريـق والإسـلام، الأنجلـو المصريـة، القاهـرة، الطبعةالرابعـة، ١٩٦٢م.
27. القطا،مناع، مباحث في علوم القرآن،مؤسسة الرسالة،بيروت،الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
28. الكنـدي، يعقـوب بـن إسـحاق، رسـائل الكنـدي الفلسـفية، تحقيق:محمـد عبدالهادي، دار الفكـر العـربي، القاهرة، الطبعـة الأولى، ١٩٥٢م.
29. المدكـور، إبراهيـم، مجلـة الرسـالة، مقالـة نظريـة النبـوة عندالفـارابي، العـدد١٧٣، السـنة الرابعـة، مـصر،١٩٣٦م.
30. المدكـور، إبراهيم،الفلسـفة الإسـلامية الأسـلوب وتطبيقـه، مكتبـة الإسـكندرية، مـصر، الطبعـة الأولى، ١٩٧٦م.



مدرسة الكوفة الكلاميّة

أكبر أقوام كرباسي*

* عضو اللجنة العلمية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، وباحث في كلية القرآن والحديث / قم.

الملخّص

نسعى في هذه المقالة إلى إثبات أن الإمامية كان لهم في القرن الثاني للهجرة مدرسة كلامية في الكوفة أو عدد من التيارات الأصيلة، وأنهم قد أنتجوا تراثاً قيّماً في هذا الشأن، وأن بعض التيارات في هذه المدرسة كانت معروفة بالكلام في ذلك القرن، وأن التيارات الأخرى وإن لم تكن مشتهرة بالكلام، إلا أنها تركت من نفسها سلوكاً كلامياً واضحاً، وأن هذه المدرسة -من الناحية التاريخية- إذا لم نقل إنها كانت سابقة على كلام المعتزلة، فلا أقل من القول إنها كانت نشطة بشكل متزامن معها.

وبذلك فإن هذه المقالة تنظر إلى أصالة كلام الإمامية، بالإضافة إلى استقلالية هذا الكلام عن سائر المدارس الكلامية الأخرى، من قبيل المعتزلة.

الكلمات المفتاحية

﴿عقائد الإمامية ، علم الكلام الإمامي ، مدرسة الكوفة ﴾

The verbal school of Kufa

Akbar Aqwam Karbasi
Member of the scientific committee in the high institute for knowledge and Islamic culture.

Abstracts

We aim in this study to prove that imamiyyah were had in the second century of the Islamic immigration verbal school at Kufa or several authentic movements, and they produced tradition in this regard, and one of these movements was known by speech in that century, and the other movements although are not known by speech, however, left of herself a clear behavior speech, and this school historically, if we didn't say it was prior of the speeches of Mutazila, nothing less to say it was active simultaneously with it.
So, this study views the authenticity of immamiyyah's speeches, in addition to the independence of this speech from other schools such as Mutazila.

Keywords:immamiyyah's beliefs- the imamiyyah's speech science-the school of Kufa.

مدخل:

إن دراسات وأبحاث بعض الكتّاب والمؤلفين في حقل تاريخ كلام الإمامية، تضع طائفتين من الإشكالات الأساسيّة أمام جذور الفكر الكلامي للإماميّة.

أما الطائفة الأولى فهي الإشكالات التي تستهدف الأصالة المعرفية لعقائد الإمامية. إن هذه الإشكالات تسعى إلى إثبات أن الأسس الفكرية للإمامية ليس لها جذور في المصادر الأصيلة للإسلام، وهذه الرؤية تنظر إلى عقائد الإمامية بوصفها مجموعة من العقائد والآراء المستحدثة والبدعيّة في تاريخ الإسلام، وأنها قد تبلورت بتأثير من العناصر والأسباب الخارجية والشرائط الثقافية والاجتماعية في مختلف المراحل التاريخية.

وأما الطائفة الثانية من الإشكالات فهي التي تشكك في استقلال واستمرار الهوية التاريخية لكلام الإمامية، وعلى هذا الأساس فإن كلام الإمامية من الناحية التاريخية لا يشكل فكراً مستقلاً ومستمرّاً في هذه الرؤية، بل هو مجرد علم لا يقدّم أيّ أدبيات أو منظومة معرفية محدّدة على مختلف مراحل التاريخ، بل هو -بالإضافة إلى ذلك- مدين لمنظومة وأدبيات علوم أخرى، من قبيل: الاعتزال والفلسفة والمنطق.

فمن الطبيعي أن اصطباغ الكلام بهذا النموذج يؤدي -أولاً- إلى التشكيك في استقلالية هذا العلم، و-ثانياً- لا يُبقي موضعاً لإحراز هوية تاريخية مستمرّة له[1].

[1] - لا ينبغي تفسير هذا الكلام بعدم توظيف المتكلمين أو عدم معرفتهم بتراث الفلاسفة، وعلى كل حال فإن التعاطي بين علمين أو ثقافتين يُعدّ أمراً عادياً حتى في الحقول غير ذات الصلة. إن الذي تمّ التأكيد عليه في إشكالات من هذا القبيل، هو الارتباط المباشر والتوظيف

وقد أدّت آثار بعض المحققين -من أمثال: السيد حسين المدرسي الطباطبائي[1]، ومحمد علي أمير معزّي[2]، ومحسن كديور[3]، وغيرهم من أمثال: ولفرد مادلونج[4]، ومارتن مكدرموت[5]، وزابينه شميتكه[6]، وهاري ولفسون[7]، ونيومان وآخرين -إلى إلقاء جزء من هذه المشاكل إلى القارئ.

المنهجي والاستفادة المنظمة للكلام من سائر الأنظمة المعرفية الأخرى.

[1] - السيد حسين المدرسي الطباطبائي (1942 ؟ م): أستاذ جامعي ومفكر إسلامي إيراني معاصر، من مواليد مدينة قم المقدسة. من العلماء البارزين في الغرب. يعتبر من أبرز الباحثين في التاريخ الإسلامي. له دراية بالفلسفة والقانون والفقه والحديث والتاريخ. يجيد عدّة لغات منها الفارسية والعربية والإنجليزية. (المعرّب).

[2] - محمد علي أمير معزّي (1956 ؟ م): عالم دراسات إسلامية وأستاذ جامعي ومؤرخ فرنسي معاصر من أصل إيراني. مختص في الدراسات الإسلامية في كلية الدراسات العليا. يعتبر أحد الأكاديميين الرائدين في دراسة الشيعة الإصنا عشرية المبكرة. (المعرّب).

[3] - محسن كديور (1959 ؟ م): مفكر إيراني معاصر. له آراء جدلية في اللاهوت والفقه والفكر السياسي الشيعي. يقيم حالياً في الولايات المتحدة الأمريكية. (المعرّب).

[4] - ولفرد مادلونج (1930 ؟ م): مستشرق ألماني معاصر. انتقل مع عائلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1987، حيث درس في جامعة جورج تاون. أقام في مصر لمدة سنة وذلك في عام 1952 م، ثم أكمل الدراسات العليا في ألمانيا وحاز على درجة الدكتوراه. وفي سنة 1958 م عمل في سفارة ألمانيا ببغداد لسنتين. ثم درس في جامعة شيكاغو حيث شغل منصب أستاذ التاريخ الإسلامي، وبعدها شغل منصب أستاذ اللغة العربية بجامعة أوكسفورد. كتب بشكل مكثف في موضوع الإسلام المبكر، كما كتب عن الطوائف الإسلامية مثل الشيعة الإمامية والإسماعيلية. (المعرّب).

[5] - مارتن مكدرموت (1934 2018 م): مفكر ومحقق ومتأله ومتكلم كاثوليكي معاصر. بدأ دراسته من جامعة الحكمة في بغداد تتلمذ على يد ولفرد مادلونج، ومحسن مهدي. مؤلف كتاب (الأفكار الكلامية للشيخ المفيد). (المعرّب).

[6] - زابينه شميتكه (1964 ؟ م): باحثة معاصرة في الدراسات الإسلامية من ألمانيا. درست في جامعة أكسفورد وفي الجامعة العبرية في القدس. أستاذة التاريخ الفكري الإسلامي في معهد الدراسات المتقدمة في برينستون. أفسح لها المجال بالتدريس في حقل الدراسات الإسلامية في جامعة بون الألمانية. (المعرّب).

[7] - هاري ولفسون (1887 1974 م): عالم يهودي وفيلسوف وأستاذ جامعي ومؤرّخ بيلاروسي. مؤرّخ لفلسفة العصور الوسطة اليهودية والإسلامية. من أعماله: (فلسفه سبينوزا). (المعرّب).

ويبدو أن أهمّ منشأ وحاضنة لطرح هذا النوع من الإشكالات، يعود إلى تصوير المنظرين لهذا النوع من الدراسات لمرحلة الحضور، وهي المرحلة التي كانت تعدّ من وجهة نظرهم عصر الإيمان، وإن عقائد الإمامية إنما تتبلور على أساس مجرّد التعبّد بكلام المعصوم ومن دون إقحام للتعقل[1].

إن هؤلاء المحققين -استناداً إلى بعض التقريرات[2]- قد تجاهلوا علوّ شأن تفكير الإمامية في الكوفة، وقدّموا فهماً نقلياً عن الكوفة في القرن الثاني للهجرة؛ ليثبتوا أن الكوفيين كانوا يصوغون أفكارهم ومعتقداتهم من خلال المصادر الوحيانية فقط. كما أن كلام الإمامية يبدأ في هذا التصوير التاريخي بعد مرحلة الحضور، ومع ظهور المفكرين العقلانيين من أمثال: النوبختيين، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. كما يتمّ التعريف بالعلماء السابقين للإمامية في عصر الحضور، من أمثال: هشام بن الحكم، وزرارة بن أعين، وهشام بن سالم، ومؤمن الطاق وغيرهم، بوصفهم من الشخصيات الفذّة والفريدة، وأنهم على الرغم من نشاطهم في حقل الكلام، إلا أنهم لم يتمكنوا من بناء منظومة لكلام الإمامية كما ينبغي، ويمكن العثور على هذا التصوير التاريخي في مؤلفات يوسف فان أي[3]،

---

[1] - انظر على سبيل المثال: المدرسي الطباطبائي، السيد حسين، «مناظرات كلامي و نقش متكلمان» (المناظرات الكلامية ودور المتكلمين)، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد: 3 4، ص 31، 1374 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - من قبيل: الروايات الواردة في ذم الكلام، والطعن في المتكلمين من قبل الأئمة (عليهم السلام)، وكلام الأصحاب في ردّهم والإنكار عليهم، ورجوع الأصحاب إلى الإمام في الحصول على معتقداتهم، الأمر الذي كان يفهم بمعنى عدم اعتبار حجية العقل، وشواهد أخرى من هذا القبيل.

[3] - يوسف أو جوزيف فان إس (1934 2021 م): مستشرق وأستاذ جامعي ألماني. متخصص في الدراسات الإسلامية. كانت رسالته في الدكتوراه عن التصوّف الإسلامي، ثم حصل على

وعـلي سـامي النشـار[1]،[2] في قـراءة هـؤلاء المفكريـن لتاريـخ كلام الإماميـة، عـلى الرغـم مـن مشـاهدتنا لتيـار أو عـدد مـن التيـارات الكلاميـة، غـير أنهـا تيـارات لا تحظـى بالأصالـة، ولربمـا تـمّ توفـير الأسـس الفكريـة لمنظميهـا مـن خـارج النصـوص الدينيـة.

وفي المقابـل هنـاك فرضيـة منافسـة تحظـى بدعامـة كبـيرة مـن الشـواهد الكثـيرة عـلى الاعتقـاد القائـل بـأن المفكريـن الكوفيـين بالإضافـة إلى أخذهـم المعـارف مـن المعصومـين ﷺ، لم تكـن تضيـق صدورهـم بالعقلانيـة والبيـان والنقـد والبحـث ونقـض الأفـكار وإبرامهـا، بـل إنهـم يذهبـون إلى الاتجـاه العقـلي في عمليـة التفكـير والتدبّـر. تقـوم الفرضيـة الأخـيرة عـلى وجـود مجموعـة كبـيرة وغنيـة مـن التنظـيرات والتفسـيرات والتحليـلات العقلانيـة للعقائـد في الكوفـة في القـرن الثـاني للهجـرة. لقـد سـعى علـماء الإماميـة في الكوفـة -في هـذا النمـوذج- إلى العمـل في ظـلّ التعاليـم الوحيانيـة لتقديـم فهـم عقـلاني عـن المحتويـات الداخليـة للمعـارف السـماوية، والدفـاع عنهـا في مواجهـة الخصـوم. ويُشـير هـذا الاتجـاه -في الوقـت نفسـه- إلى أن هـذا الأمـر كان يتـمّ بمـرأى ومسـمع مـن الإمـام المعصـوم ﷺ، ويتـم القيـام بـه بتوجيـه وهدايـة منـه، ومـع ذلـك كلـه فـإن أسـلوب ومسـاحة مواجهـة الأصحـاب وتعاملهـم في هـذا الشـأن - لم يكـن عـلى وتـيرة واحـدة، وبذلـك فقـد ظهـرت تيـارات مختلفـة بـين الكوفيـين.

شهادة التأهيل للأستاذية من جامعة غوته في فرانكفورت عن عمله في نظرية المعرفة في المدرسة الإسلامية. (المعرّب).

[1] - علي سامي النشار (1917 1980 م): مفكر عربي مصري. أحد كبار المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين للميلاد. وكان عالماً شافعي المذهب، وقد برع في علم الكلام والفلسفة والمنطق حتى لقّب بـ (رئيس الأشاعرة في العصر الحديث). (المعرّب).

[2] - انظر: فان أس. جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج 1، ترجمة: سالمة صالح، دار الجمل، بيروت، 2008 م؛ سامي النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 2، دار السلام، القاهرة، 2008 م.

وعلى هذا الأساس يكون لتاريخ كلام الإمامية مدرسة في الأسلوب والمحتوى قد أُسِّسَت في الكوفة، وكان لها نشاط كلامي بحت حتى قبل مدرسة بغداد، ونقطة قوّة هذه الفرضية في قبال الرأي الأول تكمن في أنها تعمد إلى التقريرات المخالفة -التي يتم الاستناد إليها في الفرضية الأولى بشكل رئيس- فتقوم بتحليلها واستيعابها. وعلاوة على ذلك فإن إثبات الفرضية الأخيرة يعمل حقاً على فرض تحديات على كلتا الطائفتين من الإشكالات المتقدّمة، ومن هنا فإن هذا الأمر يضاعف من أهمية التحقيق وإعادة البحث والتنقيب في مدرسة الكوفة.

إن التقابل والتضاد بين هذين التصويرين إنما يُظهر نفسه بشكل أفضل عندما يتمّ العمل على بيان مفهوم «المدرسة» و«التيار» بوضوح.

أمّا مصطلح «المدرسة» فيستعمل أحياناً بين الناطقين باللغة العربية، بمعنى التيار الفكري الخاص، الذي يطلق للدلالة على مجموعة من المنتمين إلى ذات هذا التيار، وتكون لهم مبانٍ ومواقف فكرية مشتركة[1]، ويتم التعبير عن هذا المعنى في اللغة الفارسية بكلمة «مكتب» أو «مذهب»؛ إلا أن لهذه الكلمة في اللغة العربية معنى أعم، ولها اليوم في اللغة الفارسية شيوعاً أكبر أيضاً، وهذا هو المعنى المراد في هذه المقالة أيضاً. وفي هذا المعنى الأخير تطلق المدرسة على مجموعة من العلماء والمفكرين في حقل علمي معيّن، والذين يعملون -في تعاطيهم مع بعضهم ضمن محور وبيئة جغرافية محددة- على إنتاج محاصيل علمية جديدة[2].

[1] - انظر على سبيل المثال: العلامة العسكري، السيد مرتضى، معالم المدرستين، مجمع علمي إسلامي دانشكده أصول دين، طهران، 1413 هـ.

[2] - انظر: سبحاني، محمد تقي، «كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها» (كلام الإمامية: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: 65، ص 2 37، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

إن عمومية المعنى الثاني لكلمة «المدرسة» تأتي من حيث إننا قد نواجه في مدرسة ما أكثر من تيار علمي واحد؛ في حين أن المعنى الأوّل للمدرسة يعتبر مرادفاً ومساوياً لـ «التيار»، ثمّ إن إنتاج المحاصيل العلمية وازدهار البحث والتبادل الثقافي، هو من بين الخصائص الأخرى لمفهوم المدرسة في هذا المصطلح.

وأمّا مصطلح «التيار» فيُطلق على جماعة تحمل توجّهات فكرية متشابهة أو واحدة، ويشعر أفرادها بالانتماء والتبعية إلى بعضهم، ويحيكون شبكة من العلاقات والصلات. إن التيارات تعمل -عادة- على هداية بعض الأفراد بوصفهم نواة مركزية، وتربط الأعضاء الجدد بهذه النواة، ثمّ إن هذه الجماعات تسعى إلى إنتاج أنظمة من العقائد والقيَم والأساليب والسلوكيات المتنوّعة في الحياة، وهي وإن كانت تمتاز من ثقافة المجتمع المنتج لها، إلا أنها مرتبطة بتلك الثقافة وذلك المجتمع[1].

الجذور الكلامية لمدرسة الكوفة

إن للكوفة ومدرستها الكلامية مكانة ممتازة ومرموقة في تاريخ كلام الإمامية، ويمكن إرجاع الفترة الزمنية لهذه المدرسة إلى ما يقرب من عام 80 إلى 180 للهجرة؛ وقد شهدت الأعوام المتزامنة مع المرحلة الأخيرة من إمامة الإمام زين العابدين عليه السلام بداية جهود أصحاب الأئمة في بيان المعارف والمفاهيم والدفاع عنها، وقد بلغت هذه الجهود ذروتها في عصر الإمام الباقر والإمام الصادق عليه السلام ، واستمرّت إلى أواخر إمامة الإمام الكاظم عليه السلام ؛ حيث تزامنت هذه الفترة مع تعرّض الإمام والشيعة لضغوط كبيرة على يد الخليفة العباسي هارون الرشيد.

[1] - انظر: طالقاني، سيد علي، «ترمينولوژي جريان شناسي فرهنگي» (مصطلح التيارات الثقافية)، مجلة: حوزة، العدد: 119، ص 15 19، 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).



وتعود الأهميّة التاريخية لهذه المدرسة في الغالب إلى هذه النقطة، وهي أننا نستطيع في هذه المرحلة مشاهدة الأبحاث النظرية والاعتقادية الصريحة على مستوى المجتمع العلمي بوضوح، في حين أنه حتى ما قبل هذه الفترة الزمنية، كانت الطبقة العلمية في مدرسة المدينة المنوّرة تنفق الحجم الأكبر من جهودها وتأملاتها الكلامية على المسائل السياسية والاجتماعية، وتعمل على بيان أغلب المسائل الاعتقادية -من قبيل: الإيمان والكفر، أو الجبر والاختيار- في ضوء الأبحاث السياسية والاجتماعية[1].

وعلى الرغم من إمكان العثور على هذا الأمر بشكل واضح في التراث المتبقي من تلك المرحلة[2]، إلاّ أنّه لا ينبغي أن يذهب بنا التصوّر إلى أن هذه الأبحاث الاعتقادية لم تكن مطروحة قبل مدرسة الكوفة. وعلى كل حال فإن النشاط الفكري والعلمي للإمام زين العابدين عليه السلام والتيارات المنتسبة إلى أهل بيت الوحي والنبوّة -(من قبيل: المدرسة الفكرية والاعتقادية لمحمد بن الحنفية)- وأحاديث أهل البيت عليهم السلام ولا سيما كلام أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، ومِن ثَمّ النشاط الفكري والاعتقادي لأصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام في مدرسة المدينة المنوّرة، كلّ

[1] - من ذلك أن البحث عن الجبر والاختيار على سبيل المثال إنما كان يتمّ طرحه من أجل حلّ مسألة اختيار الإنسان وإرادة الله سبحانه وتعالى، والتي تأتي في الغالب من أجل تبرير أفعال خلفاء الجور. كما أن مسألة الإيمان والكفر ترد في الغالب لغرض بيان دار الإيمان ودار الكفر، وعدم التفريط في حقوق المواطنين بشكل أقرب من ذلك إلى بيان معنى وماهية الكفر والإيمان.

[2] - للوقوف على شواهد على هذا المدّعى، انظر: الخوارزمي، المناقب، ص 313، ح: 414؛ العلامة الأميني، الغدير، ج 1، ج 1، ص 166 186؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 9، ص 104؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج 3، ص 208؛ المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 382؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 8، ص 568؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج 11، ص 332، ح: 31662؛ العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج 36، ص 353، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403 هـ؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص 338.

ذلـك يُعـدّ مـن بـين الشـواهد عـلى نشـاط الأبحـاث الاعتقاديـة في المدينـة المنـوّرة.

كانـت هـذه الأرضيـة تتسـع يومـاً بعد يـوم بسـبب الرؤيـة المعرفيـة للأئمة الأطهـار ﷺ، وهـي الرؤيـة التـي عـلى الرغـم مـن اعتبارهـا العقـل بوصفـه حجّـة نهائيـة في الوصـول إلى الحقائـق[1]، إلا أنهـا -بالإضافـة إلى ذلـك- كانـت تعتقـد أن هـذا المصـدر يحتـاج -في وصوله إلى المعرفـة- إلى إرشـاد وتوجيـه مـن الوحـي والأوليـاء الإلهيـين، ولا يمكنـه أن يصـل إلى الحقيقـة إلا في ظـل الهدايـة الصـادرة عـن أوليـاء اللـه ﷺ [2]، وكان مـن الطبيعـي أن يضطلـع الإمـام المعصـوم ﷺ بهـذا الـدور المعـرفي -في هـذا الظـرف- عـلى أحسـن وجـه، كي يتمكـن النـاس في معتقداتهـم الجوهريـة والأصليـة بأذيالهـم، ويتعلمـوا طريقـة التفكـير الصحيـح بوسـاطة هدايتهـم وإرشـاداتهم، وعـلى أسـاس هـذا المبنـى كان الشـيعة مـن أهـل الكوفـة يرجعـون إلى أهـل البيـت ﷺ في المدينـة المنـوّرة، ويطرحـون عليهـم أسـئلتهم ومعضلاتهـم، ولكـن بعـد ازدهـار مدرسـة الكوفـة والتحليـل العقـلي للمسـائل الاعتقاديـة في تلـك الرقعـة الجغرافيـة؛ وصـل النشـاط النظـري في إثـراء الـتراث الاعتقـادي إلى منعطـف جوهـري في الـكلام بالنسـبة إلى ذلـك العـصر.

الكلام في مدرسة الكوفة

إن الـكلام والفقـه علـمان كانـا في بدايـة ظهورهـما متقابلـين، فقـد كان الـكلام في بدايـة أمـره يُطلـق عـلى علـم يتكفّـل بإثبـات جميـع القضايـا

[1] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، المقدمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1407 هـ.

[2] - انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص 44 45، مؤسسة مطالعات اسلامي دانشگاه طهران / دانشگاه مك كيل، 1372 هـ ش.

الدينية -سواء منها الاعتقادية وغير الاعتقادية- ويتولى في الوقت نفسه مهمّة الدفاع عنها، وهذا المعنى من الكلام تطوّر بعد النصف الأول من القرن الثاني بالتدريج، واكتسب معنى أعم وأكثر سعة، وفي المقابل كان الفقه بدوره يطلق على معنى أعم من الفقه المطروح حالياً؛ حيث كان مصطلح «الفقه» يُطلق على جميع أنواع استنباط وفهم القضايا النظرية والعملية من الدين[1]، وعليه فإن الفقه كان بمثابة منطق فهم الدين، والكلام كان بمنزلة منطق المواجهة مع الخصوم؛ حيث كان يتصدّى للدفاع عن المفاهيم والقضايا الدينية[2].

إن الفقه -بمعنى الفهم والتلقي الصحيح للمعارف الدينية- كان يمثل النقطة المشتركة لجميع الطبقات والفئات المعرفية للإمامية في الكوفة؛ سواء في ذلك الجماعات التي كانت تخالف الكلام أو تلك التي كانت تنشط في حقل الكلام بكل طاقتها، ولم يكن هناك اختلاف بينها حول فهم المعارف، ومن هنا فقد تمّ التعريف بالكثير من المتكلمين في هذه المرحلة بوصفهم من الفقهاء أيضاً[3]؛ إلا أن فهم معارف أهل البيت عليهم السلام لم يشكّل كل هاجس العلماء والمفكرين من الإمامية في الكوفة. وعلى كل حال فإن الكوفة كانت من الناحية الثقافية مدينة يضطرّ فيها الإمامية إلى الاختلاط والتعاطي مع التيارات الداخلية والخارجية المتنوّعة.

إن مجموع المخاطبين في المناظرات المنقولة عن هذه المرحلة،

---

[1] - انظر: الفارابي، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، تعليق: عثمان محمد أمين، ص 85 86، مكتبة الخانجي، القاهرة / مصر، 1931 م.

[2] - انظر: سبحاني، محمد تقي، «كلام شيعي: ماهيت تحولات و جالش ها» (الكلام الشيعي: الماهية، والتحولات، والتحدّيات)، أخبار شيعيان، العدد: 38، ص 10 15، 1387 هـ ش. (مصدر فارسي).

[3] - انظر على سبيل المثال: السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، ج 1، ص 298، وص 302، وص 307، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، 1424 هـ.

يكشـف بوضـوح عـن أن العلـماء الكوفيـين كانـوا مـن ناحيـة يواجهـون مختلـف الاتجاهـات والتيـارات الداخليـة، مـن قبيـل: الغـلاة أو المقـصّرة، وكانـوا مـن ناحيـة أخـرى يواجهـون التيـار المؤثـر جـداً لأصحـاب الحديـث والأفـكار العقلانيـة للمعتزلـة، ثـم إنّ معتقـدات الأديـان المختلفـة، مثـل الصابئـين والزنادقـة وغيرهـما، وإن لم تكـن بحجـم التيـارات السـابقة، إلا أنهـا كانـت مطروحـة بالمقـدار الـكافي الـذي يفـرض عـلى هـؤلاء العلـماء والمفكريـن في الكوفـة عنـاء الجـواب والـردّ عـلى شـبهاتهم.

إن مجمـوع المناظـرات المتوفـرة والواصلـة إلينـا مـن تلـك المرحلـة يثبـت هـذا التنـوّع والاختـلاف بوضـوح[1]؛ وكان مـن الطبيعـي لهـذا الفضـاء مـن الارتبـاط والتواصـل أن يخلـق تسـاؤلات جـادة أمـام العلـماء والمفكريـن مـن الإماميـة؛ وأن تتـمّ مطالبتهـم بإجابـات وافيـة وشـافية في المواجهـة مـع أفـكار الخصـوم والمناوئـين.

إن هــذه الأسـئلة والإشـكالات لم تكــن تطـرح مــن قبـل المخالفــين فقـط، بـل كانـت تطـرح حتـى مـن قبـل الإماميـة أيضـاً، فهنـاك الكثـير مـن الشـواهد التـي تشـير إلى طـرح هـذا النـوع مـن التسـاؤلات التـي يتـمّ طرحهـا مـن قبـل أصحـاب الأئمـة في هـذه المسـائل الاعتقاديـة؛ الأمـر الـذي يثبـت وجـود أسـئلة جـادة في تحليـل العقائـد حتـى بـين الإماميـة أنفسـهم[2].

وسـوف نثبـت في هـذه المقالـة أن مجموعـة كبـيرة مـن الـرواة والمفكرين في الكوفـة، عمـدوا -في إطـار تلبيـة هـذه الحاجـة الداخليـة والخارجيـة

---

[1] - انظر: أحمدي ميانجي، علي، مواقف الشيعة، ج 1، ص 3، جماعة المدرسين بقم المشرّفة / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1374 هـ ش.

[2] - انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، ص 410، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1398 هـ؛ =الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 147، 1407 هـ.

للمجتمع الفكري للإمامية- إلى التفكير والعمل على إنتاج المعارف، حتّى إن بعضهم تصدّى للإجابة عن الأفكار الدخيلة والخارجية، وقام بالدفاع عن التعاليم الدينية.

إن الدفاع عن المفاهيم العقائدية بوصفها شاخصاً للمتكلمين في تلك المرحلة، كان يظهر شكله في الغالب من خلال البحث والجدال وفي إطار حلقات المناظرة.

إن نظرة عابرة على كتاب (مواقف الشيعة) -الذي سعى مؤلفه إلى جمع مناظرات أصحاب الإمامية- كفيلة بأن تظهر مدى اهتمام المتكلمين من أصحاب الأئمة بهذه المهمّة[1].

لا شك حقاً في أن مجموع المناظرات الآنف ذكرها كافية لإثبات أن الكلام -بمعناه التاريخي؛ أي الدفاع عن التعاليم الدينية- كان موجوداً بين أصحاب الإمامية في الكوفة؛ إلا أن هناك شواهد تاريخية أخرى تثبت أن بعض الأصحاب على الرغم من ظهورهم في حالة الضرورة في ميادين الدفاع عن الأفكار والعقائد الإمامية[2]، إلا أنهم في الوقت نفسه لم يكونوا متناغمين مع الكلام والمتكلمين أيضاً، بل كانوا يوجّهون إليهم انتقاداتٍ بسبب الدخول في حقل الكلام[3].

---

[1] - انظر: أحمدي ميانجي، علي، مواقف الشيعة، ج 1، ص 3، 1374 هـ ش.

[2] - سوف نرى لاحقاً أن أبان بن تغلب المذكورة مناظرته على سبيل المثال كان ينتمي إلى تيار لا يتمتع بعلاقة طيّبة مع الكلام السائد في تلك المرحلة الزمنية. (انظر على سبيل المثال: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 2، ص 622، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، 1363 هـ ش).

[3] - انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، الاعتقادات، ص 43، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، 1414 هـ؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 92، 1407 هـ.

إن هـذه المجموعـة مـن الأصحـاب كانـوا يذهبـون -في ضـوء بعـض الروايـات- إلى الاعتقـاد بـأن سـلوك وطريقـة المتكلمـين لا يتطابـق مـع سـلوك الأئمـة ﴿عليهم السلام﴾، هـذا في حـين أن الكثـير مـن مناظـرات المتكلمـين كانـت تعقـد بحضـور الإمـام المعصـوم ﴿عليه السلام﴾، بـل وكان حتـى أسـلوب البحـث والمناظـرة منهـم يخضـع لنقـد وتقييـم مـن قبـل الأئمـة ﴿عليهم السلام﴾[1]، ويبـدو أن سـبب هـذا الموقـف -مـن قبـل الأصحـاب- مـن علـم الـكلام، **يـأتي في مسـار الدفـاع، فيثـير تسـاؤلاً مهـمّاً مفـاده** : مـا هـي الخصوصية أو السـلوك في مسـار الأنشـطة الكلاميـة للكوفيـين، التـي كانـت تدفـع بعـض الأصحـاب إلى نقـد أصحـاب الـكلام والإشـكال عليهـم؟ إن الإجابـة عـن هـذا السـؤال تسـتلزم القيـام بقراءة دقيقـة لتياريـن معرفيـين هامـين في أجـواء الكوفـة في تلـك المرحلـة.

التيارات المعرفية والكلامية الإمامية في مدرسة الكوفة

يذهـب المحققـون المعـاصرون -في ضـوء الكثير مـن الشـواهد- إلى عدم الشـك في أن الكوفـة في القـرن الثـاني للهجـرة قـد شـهدت في الحـدّ الأدنى تياريـن «معرفيـين» قـد اصطفّـا في قبـال بعضهـما؛ هـما: التيـار الـذي أخـذ يواجـه الـكلام والمتكلمـين، ولا يُبـدي مرونـة تجـاه هـذا المسـلك؛ والتيـار الـذي أخـذ إلى الضـدّ مـن هـذه الرؤيـة يُبـدي اهتمامـاً بالأنشـطة الكلاميـة. إن التيـار الأخـير الـذي أطلقنـا عليـه عنـوان «المتكلمـين المنظريـن» أو «المتكلمـين المحدّثـين»، قـد اشـتهر أصحابـه -بالمعنـى التاريخـي والخـاص للكلمـة وفي تلـك المرحلـة- بممارسـة التكلّـم؛ وأمـا التيـار الآخـر الـذي نطلـق عليـه عنـوان «المتكلمـين النصيـين» أو «المحدّثـين المتكلمـين»، فـإن أصحابـه وإن لم يكونـوا قـد اشـتهروا في تلـك المرحلـة بالـكلام، إلا أنهـم كانـوا -بالمعنـى الواقعـي والمعـاصر للـكلام- يمارسـون سـلوكاً كلاميـاً بشـكل تـام.

[1] - انظر على سبيل المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 171، 1407 هـ.

وبطبيعة الحال علينا ألاّ نغفل عن وجود اتجاه بين بعض الأصحاب في الكوفة، وهو وإن لم يكن اتجاهاً معرفياً على غرار التيارين السابقين؛ إلا أنه يتخذ في الغالب «سيرة عملية» في المقابلة مع تراث أهل البيت عليهم السلام. ونحن نعبّر عن هذا الاتجاه بـ «صرف المحدثين». إن هذه الجماعة بسبب تعبّدهم بالنصوص الدينية -ومن بينها الروايات الناهية عن الكلام- كانوا مثل المتكلمين النصيين، لا يبدون مرونة تجاه الكلام والمتكلمين. ولهذا السبب سوف نبحث عن هذا الاتجاه على هامش تيار المحدّثين ا لمتكلمين .

وفيما يلي سوف نستعرض الشواهد على هذا الادعاء، ونثبت أن الاختلاف بين تيار المتكلمين المنظرين، والمتكلمين النصيين هو اختلاف في الأسلوب ومساحة الدخول إلى الأبحاث أكثر من أيّ شيء آخر، ولكن على الرغم من جميع الاختلافات، هناك -في الوقت نفسه- الكثير من التماهي ونقاط الاشتراك، الأمر الذي يحكي عن توافق التيارين السابقين في الأصول والأسس الفكرية الجوهرية للإمامية. إن هذه المشتركات الاعتقادية هي ذات المعتقدات والأفكار التي جعلت كلام الإمامية في الكوفة يقف إلى الضدّ من كلام المعتزلة وأصحاب الحديث.

إن مقارنة معتقدات الإمامية قياساً إلى تياري الاعتزال وأصحاب الحديث في الكثير من المسائل -من قبيل: المعرفة الاضطرارية، والارتباط بين العقل والوحي، وصفات الفعل وصفات الذات، والقضاء والقدَر، والأمر بين الأمرين، والاستطاعة، والعصمة، ودائرة علم الإمام، وما إلى ذلك من المسائل الأخرى[1]- تثبت هذه النقطة، وهي أنه على

[1] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، ج 1، المكتبة العصرية، بيروت، 1430 هـ.

الرغم من جميع الاختلافات الداخلية بين مختلف التيارات الكوفية، هناك الكثير من نقاط الاشتراك والتماهي في جوهر التفكير بين التيارات الإمامية، ومع ذلك كله يبدو أن الشبه الأهم بين هذه التيارات، هو المبنى المعرفي المشترك الذي سبق أن ذكرناه، وهو المبنى الذي ذهبت على أساسه جميع التيارات الكلامية الإمامية - إلى اعتبار العقل والوحي حجّة، ولا يرون إشكالاً في استفادة العقل من هداية المعلمين الإلهيين[1]، وعلى هذا الأساس يمكن رصد آثار التساؤلات والبحث عن المسائل الفكرية وطلب الإجابة عنها من الأئمة المعصومين ﷩ ونقل تعاليمهم إلى الآخرين لدى كلا التيارين على درجة واحدة.

إن مقارنة مقتضبة وأولية لروايات وآراء شخص مثل محمد بن مسلم -بوصفه شخصاً منتمياً إلى تيار المحدّثين / المتكلمين في الكوفة- مع هشام بن الحكم -بوصفه شخصاً منتمياً إلى تيار المتكلمين في تلك الحاضرة- يعطي هذا المستوى من الاطمئنان، بأن الأرضية الفكرية لكلا التيارين هي الأحاديث والروايات التي تلقوها عن الإمام المعصوم ﵇.

إن الاعتبار المعرفي للمعلمين الإلهيين بالإضافة إلى العقل، يعمل -في الحقيقة- على تصوير الكوفيين وكأنهم طيف من الرواة يقف المتكلمون في جانب منه، وهم يتعاملون مع الروايات بأسلوب تبييني، وفي الجانب الآخر من هذا الطيف، كانوا يرون التركيز على صيانة ونقل الروايات مناسباً، وإنما تبرز هذه النقطة على نحو أكبر عندما ندرك أن تاريخ الكلام عند أهل السنة كان -بسبب غياب هذا الأصل المعرفي بين المعتزلة وأصحاب الحديث- يشهد على الدوام تيارين من المحدّثين

[1] - انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص 44 45، 1372 هـ ش؛ الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، ج 1، ص 222، دار الذخائر، قم، 1410 هـ.

والمتكلّمـين، حيـث لم يتحمّـل أيّ واحـد منهـما الآخـر أبـداً، وأمـا في كلام الإماميـة فـلا يصـح هـذا التمايـز في مرحلتـي مدرسـة الكوفـة بطبيعـة الحـال؛ إذ -كـما سـنرى- إن المنتسـبين إلى هذيـن التياريـن كانـوا مـن المحدّثـين الشـيعة، كـما أنهـم يتمتعـون في الوقـت نفسـه بنشـاط كلامـي أيضـاً[1]. إن هـذه الدقـة كانـت مبذولـة حتـى في اختيـار التسـمية لهذيـن التياريـن أيضـاً، حيـث يتـمّ اسـتعمال مفـردتي المحـدّث والمتكلّـم.

ثـم إن بيـان المعـارف الاعتقاديـة كان بـدوره عنـصراً مشـتركاً آخـر، يهتـم كلا التياريـن السـابقين بالقيـام بـه، وإن المـراد مـن البيـان هـو السـعي العقـلاني مـن أجـل إيضـاح المفاهيـم والتوصّـل إلى الارتبـاط بينهـا، وفي هـذا المسـعى يتـمّ لحـاظ حـل التعارضـات المحتملـة بـين مختلـف المفاهيـم الاعتقاديـة والوصـول إلى نسـبة الأفـكار فيـما بينهـا بشـكل كامـل. إن البيـان -بهـذا المعنـى- هـو الخطـوة الأولى التـي لا غنـى للمتكلـم عنهـا في أيّ نـوع مـن أنـواع المواجهـة؛ وذلـك لأن الدفـاع الكلامـي عـن التعاليـم الدينيـة متفـرّع عـن فهـم تلـك المعـارف، وإن نقـل المعـارف -التـي تـمّ فهمهـا- إلى الغـير سـوف يتوقّـف -بـدوره- عـلى بيـان تلـك المعـارف؛ ولهـذا السـبب فـإن إثبـات هـذا السـلوك للمتكلمـين المنظريـن ليـس ضروريـاً جـداً؛ وذلـك لأنهـم -بحكـم كلامهـم- لا مفـرّ لهـم مـن هـذا الأمـر، ومـع ذلـك كلـه هنـاك الكثـير مـن الشـواهد عـلى هـذا المدّعـى، سـوف نعمـل عـلى بيانهـا خـلال بحـث هـذا التيـار.

ولكـن مـن ناحيـة أخـرى، إن التقاريـر الأخـرى تثبـت أن الكثـير مـن المخالفـين للـكلام في الكوفـة كانـوا بدورهـم يسـعون إلى بيـان وفهـم المعـارف بشـكل منهجـي، وفي الوقـت الـذي كانـوا يخالفـون الـكلام الشـائع

[1] - انظر: الجعفري، محمد رضا، الكلام عند الإمامية: نشأته وتطوّره وموقع الشيخ المفيد منه، مجلة تراثنا، العدد: 30 31، ص 150 184، سنة 1413 هـ.

في تلك المرحلة -التي كان فيها متهماً بالمراء والجدال والابتعاد عن المعارف الخالصة لأهل البيت ﷺ- كانوا متمسّكين ببيان المعارف أيضاً. إن هذه الشواهد تثبت أن غير المتكلمين في الكوفة كانوا بدورهم يكتبون الرسائل الكلامية والاعتقادية، ويطرحون الأسئلة العقائدية، ويحملون هاجس الإجابة عن الأسئلة الاعتقادية، بل ينقلون الكثير من الروايات العقائدية أيضاً، وسوف نقدّم شواهد هذا الادعاء على هامش دراسة هذا التيار، بيد أن الذي يحظى بالأهمية هو اختلاف هذين التيارين في هذه النقطة من البيان؛ فإن البيان وإن كان هو السلوك المشترك لكلا التيارين المذكورين آنفاً؛ إلا أن كيفيته في إعادة قراءة وتحليل التراث الوحياني تُعدّ من مناشئ اختلاف هذين التيارين.

1- تيار المتكلمين المنظرين (المتكلمون المحدّثون).

إن تيار المتكلمين المنظرين كان تياراً يؤمن -في قبال المتكلمين النصيين- بالمناظرة والجدل ونقد الأفكار وردّها وإبرامها، وكان يعمل على تنظيم هذا السلوك على أساس منظومة من خارج النصّ المقدّس. إن هذا التيار كان أول تيار في تاريخ الإسلام يعمل على تعيين«الكلام النظري»، وإن المراد من الكلام النظري هو التفسير والتحليل العقلاني والعُقلائي لمعارف أهل البيت ﷺ ضمن منظومة معرفية، حيث يتمّ السعي -من خلال عرض مفاهيم وأدبيات جديدة- إلى تقديم مبانٍ عقلانية وأسس اعتقادية، وتصوير انسجامها وتناغمها ضمن تنسيقها.

إن النقطة المهمّة في المنظومة المفهومية لهذا التيار تكمن في أن عقلانية هذه المنظومة ليست متأصّلة؛ بل إن العقلانية كانت ترى نفسها -على أساس الفكر الجوهري لارتباط العقل والوحي عند الإمامية على ما تقدّمت الإشارة إليه- في قبال الوحي، وتعمل على تصوير ذلك

بأدبيـات مسـتحدثة.

إن الإصـلاح الخارجـي لهـذه المعـارف إنمـا كان مـن حيـث إن الاكتفـاء بمبـادئ وأدبيـات المـتن -بزعـم هـذه الجماعـة- غـير كافٍ للتفسـير والمواجهة مـع الأفـكار المنافسـة، ومـن هنـا كان مـن الـلازم تقديـم أدبيـات في أجـواء عقلانيـة النـصّ بوصفهـا أدبيـات أساسـية لـكي يتـمّ فهـم المعـارف الاعتقاديـة في ضوئهـا، ويمكـن العثـور عـلى هـذا الأمـر بوضـوح في المسـار البيـاني لمتكلمـين مـن أمثـال هشـام بـن الحكـم. إن إبـداء نظريـة المعـاني مـن قبـل هشـام بـن الحكـم لفهـم الصفـات[1] قابـل للتفسـير ضمـن هـذا النمـوذج؛ إذ يسـعى إلى جعـل النـصّ المقـدّس قابـلاً للفهـم العقـلاني، وإن تأويـل الإرادة إلى الحركـة[2]، والارتبـاط بـين المعرفـة العقليـة والمعرفـة الاضطراريـة[3]، ونظريـة الاسـتطاعة[4]، ومـا إلى ذلـك - إنمـا يقبـل التوضيـح والبيـان عـلى أسـاس هـذا الهاجـس.

وعـلى كل حـال، فـإن هـذا الحـدث التاريخـي إنمـا أسـفر عـن وجهـه للمـرّة الأولى في الكوفـة، بـين بعـض المتكلمـين المحدّثـين في الكوفـة وتيـار الاعتـزال السـني، ومـع ذلـك كلـه فـإن المبـاني المعرفيـة المتفاوتـة بـين الإماميـة والمعتزلـة في كيفيـة الاسـتفادة مـن العقـل والوحـي، هـي التـي كانـت تفصـل طريـق هاتـين الجماعتـين ونهجهـما، ولا ينبغـي الغفلـة عـن نقطـة مهمّـة هـي أنـه عـلى الرغـم مـن التعبـير في الوقـت الراهـن عن أسـلوب وطريقـة المعتزلـة والإماميـة بعنـوان «العقلانيـة»، إلا أن تكـرار هـذه النقطـة لا

[1] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، ج 1، ص 48، 1430 هـ.

[2] - انظر: المصدر أعلاه، ج 1، ص 51، وص 308.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ج 1، ص 58.

[4] - انظر: المصدر أعلاه، ج 1، ص 52.

يخلـو مـن الفائـدة، وهـي أن النقطـة الفارقـة التـي تميّـز الأسـلوب المعـرفي لـدى الإماميـة في مدرسـة الكوفـة مـن المعتزلـة -بـل حتـى مـن المراحـل اللاحقـة لـكلام الإماميـة- تكمـن في أن المتكلمـين المنظريـن في الكوفـة كانـوا يفكـرون وينظـرون إلى المعـارف ضمـن إطـار محـدد، وعـلى أسـاس الأحاديـث والمعـارف التـي يحصلـون عليهـا مـن مصـدر الوحـي، وبهـذا المعنـى كان تنظـير المتكلمـين في الكوفـة «نصيّـاً»؛ وهـو السـلوك الـذي كان -عـلى أسـاس الرؤيـة المعرفيـة الخاصّـة بالإماميـة- يؤمـن بالتفسـير العقـلاني للمعتقـدات الدينيـة في ضـوء النـص المقـدّس، ويعمـل عـلى تحقيـق ذلـك[1].

إن هـذا الإطـار والمنهـج في كلام الإماميـة مـال بالتدريـج في بغـداد إلى جهـة تيـار الاعتـزال؛ إلى الحـدّ الـذي أخـذت معـه المعـارف الوحيانيـة تلعـب في الغالـب دور المؤيـد، بـدلاً مـن أن يكـون لهـا دور حاسـم ومحـوري في هـذا الشـأن.

إن الدراسـات الاكتشـافية والتنقيبيـة حـول هـذا التيـار، تكشـف النقـاب عـن عـدد مـن الخطـوط الفكريـة والداخليـة بـين هـذا التيـار، حيـث يطلـق عليهـا كُتّـاب المقـالات عنـوان «الأصحـاب»، وتـم الحديـث -مـن بـين هـذه التيـارات الجزئيـة في الغالـب- عـن أسـماء وأوصـاف أربـع شـخصيات كوفيـة متميّـزة، وهـم كل مـن: زرارة بـن أعـين، ومؤمـن الطـاق، وهشـام بـن سـالم، وهشـام بـن الحكـم، ومـن بـين هـؤلاء يُعـدّ المنهـج والخـط الفكـري لـزرارة بـن أعـين هـو الأقـدم مـن الناحيـة الزمنيـة، وأمـا الخـط الكلامـي لهشـام بـن الحكـم فلـه التقـدّم عـلى جميـع الخطـوط الفكريـة السـابقة، مـن حيـث غـزارة الإنتـاج عـلى مسـتوى التنظـير والآثـار العلميـة وكـثرة التلاميـذ.

---

[1] - لقد تمّ بيان شواهد هذا الادعاء في مقالة لكاتب السطور في طريقها إلى النشر، بعنوان: «نظريه پردازي متن انديش در مدرسه كلامي كوفه» (التنظير النصّي في المدرسة الكلامية في الكوفة).

1 / 1- الخط الفكري لزرارة وآل أعين

زرارة بن أعين الشيباني، من أصحاب وتلاميذ الإمام محمد الباقر عليه السلام، والإمام جعفر الصادق عليه السلام، فقيه ومتكلم وأديب كوفي[1].

إن حجم تناقل الروايات بين أبناء أسرته من جهة، والوفاء إلى الأفكار الخاصّة بزرارة من قبل هذه الأسرة من جهة أخرى؛ يجعلنا نقف أمام مجموعة متماسكة من الأشخاص بين متكلمي الإمامية الأوائل، يُعدّ زرارة وأفكاره محوراً لذلك الاتجاه الفكري، وإن آراءه الخاصة ونظرياته الفذة -لا سيما في مسألة الاستطاعة والقدَر، والأفعال الإلهية، والإيمان والكفر، والمعرفة، والتحديث، وما إلى ذلك- قد أبرزته بوصفه واحداً من أشهر علماء الشيعة في تلك المرحلة، وتبعاً لذلك فقد اشتملت المصادر على مجموعة من الأحاديث والروايات بعضها في مدحه والثناء عليه، والأخرى في ذمّه والقدح فيه[2].

إن الرؤية الأهم والأكثر إثارة للجدل حول زرارة بن أعين واتجاهه الفكري، هي رؤيته في مسألة «الاستطاعة»، فقد أثارت رؤيته هذه ضجّة في الكوفة، وأدّت في نهاية المطاف إلى استياء الإمام عليه السلام منه، ومع ذلك فقد بقي زرارة مصرّاً على رؤيته في هذه المسألة[3]. إن رؤيته في هذه المسألة تقف إلى الضدّ من نظرية هشام بن الحكم، وكانت تختلف إلى حدّ ما عن نظرية مؤمن الطاق وهشام الجواليقي أيضاً[4]، وقد ألف

[1] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 175، رقم: 263، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1365 هـ ش.

[2] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 1، ص 345، رقم: 208 و235، 1363 هـ ش.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ص 340، رقم: 127 و234.

[4] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم

زرارة كتاباً في الاستطاعة والجبر أيضاً[1]، وقد تمّ تسجيل فرقة باسمه تحمل عنوان «الزرارية» في آثار المؤرّخين للمذاهب والفِرَق أيضاً[2]؛ الأمر الذي يحكي عن وجود اتجاه فكري خاص له ولأصحابه.

وبعد زرارة بن أعين يُعد أخوه الأكبر حُمران بن أعين من أشهر الأشخاص في هذه الجماعة، وهناك الكثير من الروايات حول قدرته وقوّة عارضته في مجالس المناظرة[3]، وقد تمّ تبويب رواياته العقائدية في المصادر الروائية الأصلية للإمامية، ولا سيّما رواياته في باب الفرق بين الإمام والنبي[4]، وإثبات الصانع[5]، وما إلى ذلك.

ويُعد عبد الله بن بُكَير بن أعين من الشخصيات الشهيرة الأخرى في هذه الأسرة، وهو من أشهر المحدّثين، ومن أصحاب الإجماع، وكان مفكراً في الكلام أيضاً، وقد ذكره الأشعري في عداد هشام الجواليقي وزرارة بن أعين ومحمد بن حكيم، ونسب إليه رأياً مشابهاً لرأي زرارة بن أعين في مسألة الاستطاعة[6]. وتقع رواياته الاعتقادية في الغالب ضمن

حسين زرزور، ج 1، ص 52، 1430 هـ.

[1] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 175، رقم: 463.

[2] - انظر: البغدادي، أبو منصور، الفرق بين الفِرَق، تصحيح: إبراهيم رمضان، ص 76، دار المعرفة، بيروت، 1429 هـ.

[3] - انظر على سبيل المثال: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج 66، ص 3، وج 23، ص 9.

[4] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 169 171، 1407 هـ.

[5] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، ص 295، 1398 هـ.

[6] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، ج 1، ص 52، 1430 هـ.



حقل الإيمان والكفر[1]، والاستطاعة[2]، وغيبة إمام العصر #[3]، والتوحيد والعدل[4].

وقد عدّوا عبد الملك بن أعين من أصحاب الإمام الباقر ﷺ والإمام الصادق ﷺ أيضاً[5]، وإن لم يكن قد أدرك حضور هذين الإمامين العظيمين ’ بمقدار حضور أخويه زرارة وحمران ابنَي أعين، بيد أن صلته بالمعصومين ﷺ قد أتاحت له الحصول على الإجابة عن الكثير من أسئلته[6].

وأخيراً يعدّ عبد الأعلى بن أعين بدوره فقيهاً من أصحاب الإمام محمد الباقر ﷺ والإمام جعفر الصادق ﷺ أيضاً، وكان عبد الأعلى مثل زرارة بن أعين من أصحاب الكلام والجدل والمناظرة، وكان في هذا الشأن يحمل وصيّة من قبل الإمام جعفر الصادق ﷺ[7]، وقد روى بدوره بعض الروايات في باب الاستطاعة[8] والمعرفة[9] وما إلى ذلك أيضاً.

---

[1] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 2، ص 384، 1407 هـ

[2] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، ص 258، 1398 هـ.

[3] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 337 339، 1407 هـ.

[4] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، ص 328، 1398 هـ.

[5] - انظر: الزراري أبو غالب الكوفي، أحمد بن محمد، رسالة أبي غالب إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين: تحقيق: محمد رضا الحسيني، ص 132 135، مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية، قم، 1369 هـ.

[6] - انظر على سبيل المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 100، 1407 هـ.

[7] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي =الرجائي، ج 2، ص 610، رقم: 578، 1363 هـ ش.

[8] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، ص 351، 1398 هـ

[9] - انظر: المصدر أعلاه، ص 412.

1 / 2- الاتجاه الكلامي لهشام بن سالم.

بعـد زرارة يُعـدّ أبـو محمـد هاشـم بـن سـالم الجواليقـي الجعفـي -مـن الأصحـاب الكبـار للإمـام جعفـر الصـادق والإمـام مـوسى الكاظـم ‘- مـن كبـار المتكلمـين في الكوفـة[1]، وهنـاك تقريـر فرقـة باسـمه تحـت عنـوان «الجواليقيـة» في فهـارس ومصـادر الفِـرَق، وقـد كان لهـذه الفرقـة حضـور كلامـي مؤثـر في عـصر المهـدي العبـاسي[2]، وبطبيعـة الحـال لا يمكـن لنـا الادعـاء بـأن اتجاهـه الفكـري كان بقـوّة وثـراء الاتجـاه الـذي أسسـه هشـام بـن الحكـم، ولكـن يمكـن القـول إن الجواليقـي كانـت لـه شـعبية واسـعة في صلـب التفكـير الإمامـي في الكوفـة، وعـلى كل حـال فـإن حضوره في سلسـلة طـرق الحديـث[3]، وتمثيلـه لسـكان الكوفـة في تعيـين الإمـام بعـد الإمـام الصـادق عليه السلام[4]، وتواجـده في مجالـس المناظـرة مـع كبـار المتكلمـين[5]، وتأليـف الكتـب والرسـائل الكلاميـة المقبولـة[6]، وتقريـر أنـواع عقائـد فرقـة الجواليقيـة[7] - يثبـت اعتبـاره ومنزلتـه في الكوفـة. وبالإضافـة إلى ذلـك كلـه فـإن مناظراتـه ودفاعـه عـن المعتقـدات الإماميـة -وعـرض المبـاني والبيـان

---

[1] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 434، رقم: 1165.

[2] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 2، ص 542، رقم: 479، 1363 هـ ش.

[3] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 100، ح: 3، 1407 هـ.

[4] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 2، ص 565، رقم: 502، 1363 هـ ش.

[5] - انظر: المصدر أعلاه، ج 2، ص 564، رقم: 500.

[6] - انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء =المصنفين وأصحاب الأصول، تصحيح: عبد العزيز الطباطبائي، ص 493، رقم: 782، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، 1420 هـ.

[7] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، ج 1، ص 46، وص 51 53، 1430 هـ.

العقـلاني لتلـك المعتقـدات- تعـدّ بدورهـا مـن بـين جهـوده في هـذا المجـال.

إن التقريـرات الواصلـة عـن نظريـات الكوفيـين في كتـاب الأشـعري وإن كانـت تثبت بوضـوح أن الجواليقـي لا يمتلـك اليـد الطـولى في جميع مسـائل دقيـق الـكلام وجليلـه -عـلى العكـس مـن هشـام بـن الحكـم- إلا أنـه كان نشـطاً عـلى المسـتوى الفكـري في مسـائل وموضوعـات مـن قبيـل المعرفـة الاضطراريـة[1]، والاسـتطاعة[2]، وحقيقـة أعـمال الإنسـان[3]، ومـا إلى ذلـك، وكانـت لـه آراء خاصـة في هـذه المسـائل، وعـلى الرغـم مـن ذلـك، لم يتـمّ التعريـف بالاتجـاه الفكـري لهشـام بـن سـالم الجواليقـي كـما تـم التعريـف بالمذهـب الكلامـي لهشـام بـن الحكـم؛ وإن معلوماتنـا عـن الأتبـاع الذيـن سـاروا عـلى منهجـه الفكـري شـحيحة جـداً، بيـد أن هـذا المدعـى لا يعنـي أن اتجاهـه الفكـري لم يكـن يتمتـع بالمقبوليـة والشـعبية؛ وذلـك لأن حجـم الروايـات المنقولـة عنـه تبلـغ حـوالي أربعـة أضعـاف المـروي عـن هشـام بـن الحكـم تقريبـاً، وأن تلقـي أحاديـث هشـام بـن سـالم الجواليقـي بالقبـول مـن قبـل تيـار المحدّثـين المتكلمـين -وهـو التيـار الـذي يحتـل مسـاحة كبـيرة مـن المدرسـة الفكريـة للكوفـة- يـدلّ عـلى مقبوليـة أفـكاره مـن قبـل عمـوم الأصحـاب في الكوفـة.

ويمكـن تعقّـب الاتجـاه الفكـري لهشـام بـن سـالم الجواليقـي، وامتـداده لـدى: محمـد بـن أبي عمـير، وعـلي بـن الحكـم الأنبـاري، وحسـن بـن محبـوب، ويعقـوب بـن يزيـد، وأحمـد بـن أبي نـصر البزنطـي، وآخريـن؛ وكيـف انتقـل هـذا الـتراث الفكـري إلى مدرسـة قـم[4].

---

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ج 1، ص 58.

[2] - انظر: المصدر أعلاه، ج 1، ص 52.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ج 1، ص 53.

[4] - انظر: گرامي، سيد محمد هادي، نخستين مناسبات فكري تشيع (النشاطات الفكرية

1 / 3- الاتجاه الكلامي لمؤمن الطاق.

وبعد زرارة بن أعين، وهشام بن سالم الجواليقي، يأتي تسلسل مؤمن الطاق في المرتبة الثالثة بوصفه من أهم المتكلمين في المدرسة الكلامية في الكوفة، واسمه الحقيقي هو أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان[1]، ولكنه قَلّما يُعرف بهذا الاسم، وإنه -خلافاً لسائر المتكلمين المعروفين الذين لم تكن لهم سابقة عريقة في الإسلام والتشيّع- قد ترعرع في أسرة شيعية معروفة بحبها للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام[2]، ويمكن الإشارة -من بين خصائصه- إلى: بيان الأبحاث الحرّة مع أتباع مختلف النِّحَل الفكرية، والمعلومات الدينية الكثيرة والزاخرة، والحضور الذهني، وحدّة الذكاء، وتوظيف روح النقد والقدرة على البيان، والجرأة والاندفاع في بيان المطالب، وما إلى ذلك[3]، وقد وصلتنا عنه مناظرات رائعة وجميلة في أصول الاعتقاد، بالإضافة إلى العديد من الآثار[4] -وكلها في حقل علم الكلام تقريباً- وهي -بالإضافة إلى تصريح الأئمة الأطهار عليهم السلام وسائر الأصحاب المعاصرين له- تثبت أن مؤمن الطاق (أبا جعفر)

الأولى للتشيّع)، ص 105، انتشارات دانشگاه إمام صادق (عليه السلام)، طهران، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

[1] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 325، رقم: 886.

[2] - انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، تصحيح: جواد قيّومي إصفهاني، ص 146، وص 182، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1373 هـ ش.

[3] - انظر على سبيل المثال: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 2، ص 424 426، 1363 هـ ش؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 174، ح: 5، 1407 هـ.

[4] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 325 326؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تصحيح: عبد العزيز الطباطبائي، ص 407، رقم: 782، 1420 هـ؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ج 1، ص 186، دار المعرفة، بيروت، 1421 هـ.



كان متبحّراً وضليعاً في علم الكلام.

إن التنقيبات الأولى عن الأفكار والآراء الكلامية لمؤمن الطاق، تضع أمامنا هذه النقطة القائلة بعدم وجود شرخ كبير في الآراء بينه وبين أمثال زرارة وهشام بن سالم الجواليقي، وتشير تقريرات الأشعري بوضوح إلى أن مؤمن الطاق في أهم المسائل الكلامية في تلك المرحلة -من قبيل: المعرفة الاضطرارية، والاستطاعة، وحدوث العلم الإلهي، والتقدير، وما إلى ذلك من المسائل الأخرى- كان متماهياً مع المجتمع الشيعي بأكمله، وليس بينه وبين المجتمع الشيعي أدنى اختلاف في الأفكار المتعارفة، ولم يرد بحقه أيّ اتهام أيضاً[1].

إن هذه النقطة -بالإضافة إلى ما تظهره من اعتداله الفكري- تنشأ في الغالب من أنه قلما يظهر نفسه بوصفه مُنَظّراً في حقل الكلام، ويُؤثِر أن يبرز بوصفه متكلماً مدافعاً. إن نمط مناظرات مؤمن الطاق تشهد بوضوح أنه لا يسمح للخصم بالاستيلاء على أسسه الفكرية، **لكي لا** يتمكن من السيطرة عليه بأسلوب فني، بيد أن هذه النقطة -على الرغم من روعتها وظرافتها- هي التي حشرت شخصيته الكلامية لتبقى في دائرة الجدل والمناظرة، وهناك شواهد في روايات الشيعة تشير إلى أن الإمام الصادق عليه السلام بشكل خاص قد حذّره من استخدام الأساليب غير المشروعة في مقام المناظرة والجدل، وإن نظرة عابرة إلى الانتقادات الواردة عليه من قبل الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، تثبت بوضوح أن هذه الانتقادات لم تكن ناظرة إلى محتوى تفكيره، وإنما هي تستهدف أسلوبه الكلامي فقط[2].

[1] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، ج 1، ص 48، وص 52 53، 1430 هـ.

[2] - انظر: أقوام كرباسي، أكبر، وسبحاني، محمد تقي، «مؤمن الطاق و روش كلامي او» (مؤمن الطاق وأسلوبه الكلامي)، مجلة: كلام اسلامي، العدد: 85، ص 81، سنة 1392 هـ ش. (مصدر فارسي).

وعلى الرغم من ذلك كله، يمكن العثور في ذات هذه التقارير على حلقة من الأفراد لمؤمن الطاق[1]، وهي الحلقة التي ورد التعبير عنها في المصادر المتأخرة عن الأشعري، باسم وعنوان «النعمانية»[2] أو «الشيطانية»[3]، إلا أن أعضاء هذه الحلقة الفكرية ليسوا مجهولين فحسب، بل ليس هناك شواهد للتعرّف عليهم.

1 / 4- الخط الفكري لهشام بن الحكم.

يمكن القول -بكل ثقة- بأن هشام بن الحكم وتياره الفكري، هو المنظم الأصلي للتيار الكلامي التنظيري، إن أبا محمد هشام بن الحكم هو المتكلم الإمامي الأبرز في عصر الإمام الصادق والإمام الكاظم '. كان هشام بن الحكم قبل اعتناق مذهب الإمامية ينتمي إلى المذهب الجهمي[4]، وهناك بعض التقريرات التي تشير إلى صِلاته الفكرية مع أشخاص من أمثال أبي شاكر الديصاني -من كبار الثنوية- أيضاً[5]، وعلى هذا الأساس؛ حتى لو صحّت هذه التقريرات، فهي إنما يجب أن تعود إلى مرحلة قصيرة من بداية حياته وشبابه؛ وذلك لأنه قد التحق بأصحاب الإمام الصادق عليه السلام في شرخ شبابه.

يبدو أن اشتهار هشام بن الحكم يعود -قبل كل شيء- إلى تنظيره وجهوده في تنقيح المباحث الكلامية، وليس من المستغرب أبداً لو

[1] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، ج 1، ص 48، 1430 هـ.

[2] - انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1، ص 218.

[3] - انظر :البغدادي، أبو منصور، الفرق بين الفِرَق، تصحيح: إبراهيم رمضان،ص77،1429 هـ.

[4] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 2، ص 527، رقم: 476، 1363 هـ ش.

[5] - انظر: الخياط، أبو الحسين، الانتصار، ص 83، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

ادعينا أنه قد عمل بين الإمامية على تكميل مسار في الكلام، قلما تمتع به المتكلمون الآخرون حتى تلك المرحلة والحقبة الزمنية، وهذا الأمر لوحده يكفي لإثارة الكثير من الحساسيات تجاهه بين المحدّثين الشيعة، وحتى بين المتكلمين منهم، وإن ظهور التنافس والاختلاف بينه وبين الجبهتين الداخلية والخارجية للإمامية في أكثر المسائل ومباحث دقيق الكلام وجليل الكلام - يؤيّد هذه المقولة بوضوح. إن نظرة نلقيها إلى مجموع المعتقدات الكلامية لهشام بن الحكم في كتب المقالات والروايات التاريخية بشأنه؛ تثبت بوضوح أنه كان يمتلك في أغلب المسائل وأبحاث المجتمع العلمي لعصره - آراء ونظريات خاصة، بل وحتى مختلفة مع أبناء مذهبه أيضاً[1].

ومن ناحية أخرى، فإن المعطى الفكري والجهد الكلامي الواسع لهشام بن الحكم -بالإضافة إلى الرسائل الاعتقادية والمناظرات العلمية- قد امتدّ إلى أقصاه في أجيال من تلاميذه، خلافاً لأشخاص من أمثال مؤمن الطاق وهشام بن سالم الجواليقي؛ إذ لم يكن لهما عقب فكري؛ فقد تمكن هشام بن الحكم من بناء حلقة من التلاميذ والمتكلمين من حوله، وأن يؤسس لتيار فكري / كلامي تمّ تسجيله باسمه في التاريخ وامتد لجيلين بعده عند أفول نجم المدرسة النظرية في الكوفة. إن أصحاب الملل والنحل غالباً ما يعبّرون عن هذا التيار باسم «أصحاب هشام» أو «الهشامية»[2]، تذكيراً بتبعية هذا التيار الفكري لهشام بن الحكم.

---

[1] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، قسم اعتقادات الروافض، 1430 هـ.

[2] - انظر: البغدادي، أبو منصور، الفرق بين الفِرَق، تصحيح: إبراهيم رمضان، ص 71، 1429 هـ.

وعـلى كل حـال، ينبغـي تتبّـع أهـم المعتقـدات الكلاميـة لهشـام بـن الحكـم، في حقـل التوحيـد، والعلـم الإلهـي، والاسـتطاعة، والمعرفـة العقليـة والاضطراريـة، والإمامـة والنـصّ عليهـا، والتحديـث، والعصمة. وثمـة تقريرات عـن تنظيراتـه وآرائـه في حقـل دقيـق الـكلام في ردّ نظريـة الجـزء الـذي لا يتجـزأ، والطفـرة، وتعريـف الإنسـان ومـا إلى ذلـك[1].

إن التيـار الفكـري لهشـام بـن الحكـم قـد امتـدّ بشـكل أكـبر بـين أشـخاص مـن أمثـال: عـلي بـن منصـور، وأبي مالـك الحضرمـي، ومحمـد بـن خليـل السـكاك، ويونـس بـن عبـد الرحمـن، والفضـل بـن شـاذان، ولقـد تـم التعريـف بهـذا الاتجـاه الفكـري في مختلـف الآثـار، الأمـر الـذي يغنينـا عـن إعـادة قراءتـه مـن الناحيـة العمليـة[2]. إن المهـم في هـذا الاتجـاه الفكـري هـو وجـود كمّيـة كبـيرة مـن التنظـيرات الكلاميـة، والـردود، والمناظـرات، الأمـر الـذي يشـير بوضـوح إلى وجـود تيـار كبـير في حقـل الـكلام، والدفـاع عـن المعتقـدات الدينيـة.

أُفول التيار الكلامي التنظيري في الكوفة.

إن هـذه المقالـة لا تتسـع لبحـث أسـباب وعلـل أفـول التيـار الكلامـي التنظـيري في الكوفـة، وإنمـا هـذا يحتـاج إلى مقالـة أخـرى، ومـع ذلـك يمكـن أن نعـدد فهرسـة بالأدلـة والأسـباب الداخليـة والخارجيـة؛ لنثبـت مـا هـي الأسـباب التـي وضعـت حـداً ونهايـة لهـذه المنظومـة العلميـة العملاقـة لعلـم الـكلام في الكوفـة. فمـن بـين هـذه الأسـباب مـا يـأتي:

[1] - انظر: أسعدي، علي رضا، هشام بن حكم (هشام بن الحكم)، ص 57 240، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، 1388 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: گرامي، سيد محمد هادي، نخستين مناسبات فكري تشيع (النشاطات الفكرية الأولى للتشيّع)، ص 72، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي)؛ سامي النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 883، 2008 م.



أ - صعوبـة التنظـير عـلى أسـاس النـصّ المقـدّس، وحضـور العقلانيـة في حقـل منهـج المعرفـة الدينية.

ب - صعوبـة واسـتصعاب الكثـير مـن المفاهيـم والمعـارف الدينيـة، على مـا هـو المـروي عـن الإمـام جعفـر الصـادق عليه السلام، في قولـه: «إن حديثنـا صعـب مسـتصعب»[1].

ج - تحذيـرات ونصائـح الأئمـة عليهم السلام للمتكلمـين بالتـزام الدقّـة في أسـلوب التكلّم[2].

د - إيجـاد بعـض المحدوديـات والقيـود مـن قبـل أهـل البيـت عليهم السلام عـلى بيـان بعـض المعـارف، مثـل الأبحـاث المرتبطـة بـذات اللـه سـبحانه وتعـالى، أو القضـاء والقـدر[3].

هـ - الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام في ذمّ الكلام.

و - حداثة علم الكلام في مدرسة الكوفة.

ز - تأثـير الضغـوط السياسـية للحكومـة وأجهـزة الدولـة عـلى المتكلمين، ومـا إلى ذلك[4].

---

[1] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 401، ح: 3، 1407 هـ. «عن جابر قال قال أبو جعفر عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن حديث آل محمد صعب مستصعب لا يؤمن به إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان. ...».

[2] - انظر على سبيل المثال: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 2، ص 429، رقم: 331.

[3] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، ص 454 455، ح: 1 و2 وغيرهما.

[4] - انظر: المرزباني الخراساني، مختصر أخبار الشعراء الشيعة، إعداد: الشيخ محمد هادي الأميني، ص 88 100، شركة الكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1413 هـ.

هـذه مـن بـين الأسـباب التـي أدّت إلى أفـول علـم الـكلام في مدرسـة الكوفـة، ولكـن عـلى الرغـم مـن ذلـك كلـه، هنـاك الكثـير مـن خلّـص أصحـاب الأئمـة الأطهـار ، كانـوا يتعلمـون الـكلام تحـت إشراف الأئمـة أنفسـهم[1]؛ وهـو كلام كان يسـعى -خلافـاً للتيـار المعتـزلي المنافـس- إلى أن يبقـى وفيـاً لـكلام أهـل البيـت ، وأن يمـارس التنظـير عـلى أسـاس النـص، ويقـدّم المبـاني العقلانيـة لأبحاثـه في إطـار نظـام وأدبيـات جديـدة، وعليـه فـإن هـذا الاتجـاه والتيـار المهـمّ عـلى الرغـم مـن ازدهـاره وتخريجـه للكثـير مـن المتكلمـين بسـبب الفضـاء المفتـوح في عـصر الإمـام الصـادق وتشـجيعه عليـه؛ حتـى سـجل لنفسـه بلـوغ مرحلـة الـذروة في التاريـخ، إلا أن المعضـلات والصعوبـات الآنـف ذكرهـا وضعـت بعـض التشـكيكات والتسـاؤلات أمـام الأصحـاب، وأدّت -مـن الناحيـة العمليـة- إلى الانهيـار الداخـلي لتيـار الـكلام العقـلاني والتنظـيري عنـد الإماميـة، وأمـا مـن الناحيـة الأخـرى فنجـد أن التيـار الكلامـي للمتكلمـين المتمحوريـن حـول النـص قـد واصـل حضـوره في مدرسـة قـم.

2- تيار المتكلمين النصّيين (المحدّثون المتكلمون).

إن بعـض المحدّثـين المتكلمـين هـم مـن رواة الحديـث في الكوفـة، مـن الذيـن كانـت لهـم توجهـات فكريـة وأسـاليب ينسـجمون فيهـا مـع بعضهـم، وهنـاك تقاريـر عـن ارتبـاط أتبـاع هـذا التيـار ببعضهـم، الأمـر الـذي يثبـت مـدى انتمائهـم وعمـق ارتباطهـم ببعضهـم[2]. إن هـذه الحكايـة قابلـة للطـرح

[1] - انظر على سبيل المثال: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 2، ص 429، رقم: 331.

[2] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 1، ص 347، رقم: 215 و219. حيث نشاهد في رواية مأثورة عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، تماهياً وانسجاماً بين بريد بن معاوية، وأبي بصير، ومحمد بن مسلم، وزرارة بن أعين من أتباع هذا التيار. وانظر أيضاً: السيد الموسوي الخوئي، أبو القاسم، معجم

بالنسبة إلى الكثير من الرواة والمحدّثين في الكوفة، ومن هنا لا يبقى هناك أيّ شك أو تردّد في أنهم يؤسسون لتيار فيما بينهم، وهناك بعض الجهود المبذولة من أجل التعرّف على أسماء وأشخاص هؤلاء الأفراد؛ الأمر الذي يغنينا -في الجملة- عن بذل المزيد من الجهود في هذا الشأن[1]، إلا أن الشيء الغائب في معرفة جميع التيارات الآنف ذكرها - هو السلوك الكلامي لهذا التيار؛ وذلك لأن بعض هذه التحقيقات لا يؤمن في الأساس بالنشاط الكلامي لهذا التيار.

سبق أن أشرنا إلى أن هذا التيار بدوره -مثل المتكلمين المنظرين- له يد في بيان المعارف أيضاً، بيد أن النقطة الجوهرية في المسار البياني لهذا التيار المعرفي هو أن أنصاره لم يكونوا يستسيغون الإعراض عن أطر وأدبيات الروايات في بيان المعارف، وكانوا يسعون في المسار البياني إلى التمسك بالنصّ وإلى التشبّث بنظام المعارف الاعتقادية أيضاً، وكأن أتباع هذا التيار كانوا يسعون إلى تحقيق هذا الأمر المهمّ من خلال البيان والتحليل الداخلي للنصّ والمنظومة المعرفية، ويمكن القول: إن أتباع تيار المحدّثين المتكلمين كانوا يعتقدون بأنه لو تمّ فهم التراث العقائدي بشكل صحيح ومنظم؛ فسوف نكون في غنى عن البيانات الخارجية، ولن تكون هناك حاجة إلى منظومة من خارج أطر المعارف الدينية.

وفي الحقيقة ليس هناك أيّ شاهد في البين يثبت أن هذا التيار كان

رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ج 3، ص 290، رقم: 1673، ج 17، وص 227، رقم: 11779 و11784، وج 7، ص 218، رقم: 4662. كما تحكي بعض التقارير عن الاتحاد في بعض عقائدهم. (انظر على سبيل المثال: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، ج 1، ص 240، رقم: 437، 1363 هـ ش).

[1] - انظر: فان أس. جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة: سالمة صالح، ج 1، ص 447 474، 2008 م؛ گرامي، سيد محمد هادي، نخستين مناسبات فكري تشيع (النشاطات الفكرية الأولى للتشيّع)، ص 63 109، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي)



يسعى إلى بيان العقائد من خلال الاستفادة من مفردات ومصطلحات من خارج النصّ المقدّس، أو أن يعمل على توظيف نظام معرفي آخر لفهم ذلك النص. إن الذي تبقّى من هذا التيار لا يعدو النصوص والروايات التي انتقلت إلى الأجيال اللاحقة تباعاً، وهذا الأسلوب هو الذي دعا البعض إلى القول بأن سلوكهم يمثّل نوعاً من «النزعة النصّية».

إن السلوك النصّي لهذا التيار وإن كان يتمّ تحويله من قبل بعض من أمثال صرف المحدّثين[1]، إلى مجرّد نقل بسيط، إلا أن الكثير من المنتمين إلى هذا الاتجاه فكرياً قد جسدوا سلوكاً مختلفاً عن مجرّد النقل البسيط لرواية اعتقادية ما؛ وهو سلوك يحكي عن فهم عميق وتفقُّه من قبلهم للروايات الاعتقادية.

ويمكن القول: إن هذا التيار بدوره كان يذهب -على أساس النموذج الإمامي للارتباط بين العقل والوحي- إلى الاعتقاد بأن منظومة المعارف الدينية تحتوي على مفردات ومصطلحات واستدلالات خاصة بها، ويمكن فهمها من خلال التدبّر وهداية وإرشاد الأولياء الإلهيين، والشاهد على هذا المدعى هو أن هذا التيار -على خلاف المتكلمين المنظرين- كان يسعى في حدود الإمكان إلى الابتعاد عن الجدال والبحث والمناظرات الخارجية، بل وربما اعتبروا ذلك مخالفاً لسيرة أهل البيت عليهم السلام[2]، ثمّ إن سبب هذا السلوك يعود -قبل كل شيء- إلى أن الدخول من خارج النصّ إلى حقل البيان، يؤدّي -بزعمهم- إلى الجدال والمراء، ومن طبيعة الجدال والمناظرة أن تتمّ الاستفادة فيهما من الألفاظ والبراهين وحتى الأنظمة المعرفية الأخرى أيضاً، والشاهد على هذا الادعاء أن هؤلاء كانوا يرون أن الكثير من المتكلمين قد سقط في هذا الفخ،

[1] - سوف يتمّ التعريف بهذا الاتجاه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

[2] - انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، الاعتقادات، ص 43، 1414 هـ.

وكانـوا يشـتكون إلى الأئمـة المعصومـين (عليهم السلام) مـن المحتـوى الـذي يقدّمـه هـؤلاء المتكلمـون، ومـن الأسـاليب التـي يعتمدونهـا في اسـتنباط المعـارف والمفاهيـم[1]. ثـمّ إن روايـات نفـي الـكلام في الأسـاس، وروايـات الدعـوة إلى تجنّـب الجـدل والمناظـرة، إنمـا كان يتـم طرحهـا في الغالـب مـن قبـل هـذا التيـار لهـذا السـبب[2].

ومـن ناحيـة أخـرى تشـير التسـاؤلات وطـرح الأسـئلة العميقـة مـن قبـل أنصـار هـذا التيـار عـلى الأئمـة الأطهـار (عليهم السلام)؛ إلى أن الذهنيـة التحليليـة لهـؤلاء الأشـخاص كانـت تسـعى إلى رفـع المشـاكل الدقيقـة والتفصيليـة؛ وربمـا حتـى التناقضـات التـي تجلّـت لهـم مـن خـلال مواجهـة الـتراث الاعتقـادي لأهـل البيـت (عليهم السلام)[3]، ولا يخفـى أن الدخـول في مضـمار الأسـئلة العقائديـة مـع الإمـام المعصـوم (عليه السلام) إنمـا ينبثـق مـن هاجـس التبيـين في حقـل المعرفـة الدينيـة.

إن هـذه التسـاؤلات والإبهامـات، لم تكـن تطـرح بالـضرورة مـن قبـل التيـارات المنافسـة، بـل ربمـا كان التعمّـق في الروايـات والمعـارف هـو الـذي يخلـق أرضيـة لطـرح بعـض الأسـئلة مـن قبـل الإصحـاب، ومطالبتهـم

---

[1] - انظر على سبيل المثال: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ج 1، ص 358، ح: 233، 1363 هـ ش.

[2] - باب النهي عن الكلام والجدال والمراء في الله عزّ وجل قال أبو جعفر (عليه السلام): «يا زياد إياك والخصومات، فإنها تورث الشك، وتحبط العمل، وتردي صاحبها ...». (انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، ص 456، 1398 هـ؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 92، 1407 هـ).

[3] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، عيوم أخبار الرضا (عليه السلام)، تصحيح: مهدي لاجوردي، ج 1، ص 56، نشر جهان، طهران، 1378 هـ ش؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 11، 1407 هـ؛ الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (صلى الله عليه وآله)، تصحيح: محسن كوچه باغي، ج 1، ص 317، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.

بالحصـول عـلى أجوبـة شـافية عـن هـذه الأسـئلة.

ثـمّ إن المواجهـة الخارجيـة بدورهـا، وإن لم تكـن تمثـل الوجـه الأصـلي لهـذا التيـار، ولكنهـا كانـت تمثّـل -عـلى كل حـال- ردوداً ورسـائل وانتقـادات ومناظـرات وغـير ذلـك، واسـتجابة للمطالـب العامـة للفضـاء السـابق ذكـره، الـذي كان يسـعى إلى الإجابـة -مـن داخـل المنظومـة ومقيّـداً بمعطياتهـا الداخليـة- عـن الانحرافـات والمشـاكل.

إن هـذا التيـار -في المواجهـة مـع أفـكار الخصـوم، بـدلاً مـن اتخـاذ الموقـف النقـدي والجـدلي- كان يعمـل عـلى كتابـة مختلـف الرسـائل الاعتقاديـة، مـن قبيـل: البـداء، والمعرفـة، والقضـاء والقـدر، ومـا إلى ذلـك، حيـث كان كل واحـد مـن هـذه المسـائل يمثـل في الواقـع جوابـاً عـن واحـد مـن التحديـات الفكريـة في ذلـك العـصر[1]، ومـع ذلـك كلـه فـإن الأسـلوب الأصـلي لهـذا التيـار كان يتمثـل في تقديـم المبـاني العقائديـة في إطـار نقـل الحديـث، ويتـمّ مـن خـلال هـذه النافـذة، وبطبيعـة الحـال فقـد كانـت هـذه الرسـائل -في العـادة- عبـارة عـن مجموعـة مـن الروايـات في المسـائل الاعتقاديـة، وقـد انتقلـت بشـكل رئيـس إلى مدرسـة قـم[2].

ومـع ذلـك كلـه: فمـن الواضـح أن التيـار الـذي يجعـل المحوريـة للنـص، ويعمـل عـلى تظهـير وإبـراز الروايـات الناهيـة عـن الـكلام[3]؛ لا

[1] - للوقوف على نماذج من رسائل أنصار هذا التيار، انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 214، رقم: 559؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، تصحيح: جواد قيّومي إصفهاني، ص 243، رقم: 316، 1373 هـ ش؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تصحيح: عبد العزيز الطباطبائي، ص 46، 1420 هـ.

[2] - انظر: الطالقاني، السيد حسن، «مدرسه كلامي قم» (المدرسة الكلامية في قم)، مجلة: نقد و نظر، العدد: 65، ص 66 90، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

[3] - انظر على سبيل المثال: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)،



يسعى -بالضرورة- إلى فهم المعارف الدينية بمعزل عن الالتفات إلى المباني العقلية.

إن الكثير مما نقله هؤلاء المحدّثين المتكلمين من روايات كتاب العقل، يظهر بوضوح أن هذا التيار بدوره -مثل التيار الكلامي التنظيري- كان ينظر إلى المضامين الاعتقادية بوصفها تراثاً معرفياً وعقلياً، وكان يعتبر الجوهر الداخلي للمعارف الدينية عقلياً[1]؛ غاية ما هنالك أن هذا التيار يذهب -في الوقت نفسه- إلى الاعتقاد بكفاية ذات النص المقدّس لفهم الكتاب، وأن الإمام عليه السلام هو الذي يبيّن المطالب ببيانه وأسلوبه العقلي[2]، وعلى هذا الأساس، لن تكون هناك حاجة إلى المزيد من البيانات من خارج النصّ، ومن هنا فقد كانوا يقولون بأن الرسالة والمهمة الرئيسة لهذا التيار، هي الفهم الدقيق للمعارف واكتشاف المنظومة المعرفية من داخل الروايات. ومن الواضح أن مخاطب هذا الاتجاه يمكن أن يكون هو مجتمع المؤمنين، ولا شكّ -بطبيعة الحال- في أن هذا المخاطب لا يحتاج إلى التحليلات العامة من خارج النص، ويطلب انسجام وتماهي معتقداته من داخل النصّ.

إن الحجم الكبير من الروايات الاعتقادية المأثورة، لا يأتي بوصفه دليلاً فحسب، بل بوصفه شاهداً على هواجس واهتمامات التابعين لهذا التيار بالأبحاث الاعتقادية، من ذلك على سبيل المثال: أن ما يزيد

ج 2، ص 424، 1363 هـ ش.

[1] - انظر على سبيل المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، كتاب العقل والجهل، 1407 هـ.

[2] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ج 2، ص 424، 1363 هـ ش. إن روايات من هذا القبيل، والتي تقول: «شرّقا أو غرّبا؛ لن تجدا علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت». يمكنها أن تكون شاهداً على هذا الأمر.

عـلى ثلثـي روايـات أبي بصـير يتألـف مـن الروايـات العقائديـة[1]، وأن نصـف روايـات زرارة بـن أعـين[2]، ومقـداراً كبـيراً مـن روايـات محمـد بـن مسـلم هـو مـن الروايـات الكلاميـة[3].

إن هـذا التيـار عـلى الرغـم مـن تنصّلـه عـن عنـوان التكلّـم، واسـتعماله لهـذا العنـوان في نقـد التيـار المنافـس، إلا أن مواجهتـه لم تنطلـق مـن الحيثيّـة الدفاعيـة للمتكلمـين، وإنمـا كان النقـد يتجـه في الغالـب إلى أسـلوب ومنشـأ هـذا الدفـاع، ومـع ذلـك كلـه فـإن ذات هـذا التيـار بالمعنـى المعـاصر للكلام، كان يعمـل عـلى تجسـيد سـلوك كلامـي بـكل مـا للكلمـة مـن معنـى، وعـلى هـذا الأسـاس تـمّ إطـلاق عنـوان «المتكلمـين المتمحوريـن حـول النـص» عـلى هـذا التيـار.

يمكـن الإشـارة مـن بـين أهـم الأشـخاص المؤسسـين لهـذا التيـار، إلى أبـان بـن تغلـب بـن ريـاح الكـوفي (م:141هــ). إن تعريفـه الخالـد والشـهير للتشـيّع، يكشـف بصـدق عـن منهجـه وأسـلوبه الفكـري في هـذا التيـار[4]، ولا يبعـد أن يكـون أمـر الإمـام الصـادق إيـاه بمناظـرة أهـل المدينـة، متجهـاً في الغالـب إلى معنـى الإخبـار والفتـوى، وليـس الجـدال والمـراء في العقائـد[5].

[1] - انظر: محمدي مازندراني، بشير، مسند أبي بصير، دار الحديث، قم، 1383 هـ ش.

[2] - انظر: محمدي مازندراني، بشير، مسند زرارة بن أعين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1413 هـ.

[3] - انظر: محمدي مازندراني، بشير، مسند محمد بن مسلم الثقفي الطائفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1375 هـ ش.

[4] - «الشيعة الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله ﷺ أخذوا بقول علي عليه السلام وإذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر بن محمد (عليه السلام)» (انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 12، رقم: 7).

[5] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ج 2، ص 622، 1363 هـ ش.

إن الكثير من رواياته قد وصلت إلينا على شكل أسئلة ألقاها على الإمام عليه السلام؛ وهي أسئلة في باب التوحيد، والإمامة، وعدد الأئمة[1]، والمهدوية[2]، والرجعة[3]، وغير ذلك من المسائل الاعتقادية[4].

وقد كان بُريد بن معاوية العجلي (م:150هـ) بدوره من أهم الأشخاص في الطبقة الأولى من هذا التيار، وقد ورد في تقرير أن بريد وزرارة بن أعين كانا على رأي واحد فيما يتعلق بمسألة الاستطاعة[5]، وكان كل من محمد بن مسلم الثقفي (م:150هـ)، وأبي بصير يحيى بن القاسم الكوفي، وزرارة بن أعين (م:150هـ) في برهة من الزمن من المنتسبين إلى هذا التيار، وإن جميع هؤلاء الأشخاص كانوا من أصحاب الإجماع، وإنهم -من خلال دخولهم في مضمار بيان المعارفة من المنظومة الداخلية- قد سجلوا لأنفسهم دوراً كلامياً أيضاً.

وبعد هذه الطبقة، يمكن اعتبار الرواة من أمثال أبي محمد الكوفي عبد الله بن مُسكان العنزي (كان حياً حتى ما قبل عام 203هـ) بوصفه من أصحاب الإجماع، وقد ألف بدوره كتاباً في الإمامة أيضاً[6]. ويُعدّ أبو الحسن الكوفي علي بن رئاب التميمي بدوره من أصحاب الإمام

[1] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، عيوم أخبار الرضا (عليه السلام)، ج 1، ص 56.

[2] - انظر: ابن أبي زينب، النعماني، الغيبة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، ص 160، نشر الصدوق، طهران، 1397 هـ.

[3] - انظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، ص 126، نشر توبد، طهران، 1362 هـ ش.

[4] - انظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج 23، وج 27.

[5] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ج 1، ص 240، رقم: 437.

[6] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 214، رقم: 559.

الصادق والإمام الكاظم ، وله كتاب باسم «الوصيّة والإمامة»[1]، وقد نقلت كتب التاريخ لنا بعض مناظراته، وقد ذكروا أنه كان لابن رئاب أخوان؛ أحدهما من كبار علماء أهل السنة، وكان الآخر من زعماء الخوارج، وأن علي بن رئاب كان قد خصص ثلاثة أيام من كل عام للمناظرة مع أخويه[2].

إن هؤلاء الأشخاص إنما هم مجرّد أمثلة للمنتمين إلى هذا التيار، حيث كانت لهم تساؤلات عقائدية، وكانوا في الوقت نفسه ينتجون تراثاً، وكانوا إذا لزم الأمر وتوفّرت الأرضية استجابوا لعقد جلسات للمناظرة أيضاً. إن الأسئلة التي كان يطرحها أتباع هذا التيار على الأئمة الأطهار عليهم السلام، كانت تظهر بوضوح مدى هواجسهم واهتمامهم بالفهم العميق للمعارف، إلا أن هذا الأمر إذ كان يحدث في داخل منظومة المعارف، فإنه لم يكتسب صبغة خارجية، ولم يشتهر في مرحلته بالكلام.

إن النقطة التي لا ينبغي الغفلة عنها هي أن المضامين المنقولة من قبل بعض المنتمين إلى هذا التيار؛ تظهر لنا اتجاهين فكريين آخرين بوصف الغلوّ والتقصير أيضاً؛ وهما التياران اللذان يعرفان من خلال المحتويات والمضامين الاعتقادية، دون أسلوب المواجهة.

2 / 1 - اتجاه الغلاة والمتهمون بالغلوّ.

لا شك في أن الغلاة كانوا من أبرز التيارات حضوراً في القرن الثاني للهجرة جنباً إلى جنب مع التيارات الكلامية في الكوفة؛ وتشير التحقيقات في كوفة القرن الثاني والثالث للهجرة، إلى وجود طائفتين معروفتين باسم

[1] - انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، تصحيح: جواد قيّومي إصفهاني، ص 243، رقم: 316، 1373 هـ ش.

[2] - انظر: السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، ج 1، ص 316، 1424 هـ.



الغـلاة، حيـث ينبغـي الفصـل بينهـما؛ وهـما: طائفـة موسـومة باسـم الغـلاة، وطائفـة أخـرى متّهمـة بالغلـوّ[1].

وقـد كانـت الطائفـة الأولى تمثـل تيـاراً مبغوضـاً مـن قبـل أهـل البيـت عليهم السلام، وكان محكومـاً عليـه بالشـجب والاسـتنكار مـن قبلهـم[2]، ومـن هنـا فإنهـم عـلى الرغـم مـن انتسـابهم إلى التشـيّع، ولكـن لم يكـن يتـمّ الاحتفـاء بهـم مـن قبـل المجتمـع الشـيعي العـام، ولا يتـمّ احتضانهـم واسـتقبالهم مـن قبـل الأصحـاب، ومـن الطبيعـي -والحالـة هـذه- أن لا يتـمّ نقـل آثارهـم مـن قبـل منظومـة الأصحـاب أيضـاً، والشـاهد عـلى ذلـك أن آثـار هـذه الطائفـة لم يتـمّ تناقلهـا بـين علـماء الشـيعة، ولا توجـد أسـماؤهم في الكتـب الرجاليـة الشـيعية، ولا يـرد ذكـر لأعمالهـم ومؤلفاتهـم في كتـب الفهارس الشـيعية. وكان مـن أبـرز الخصائـص الفكريـة لهـذا التيـار أنـه كان يرفـع الأئمـة الأطهـار إلى مسـتوى النبـي الأكـرم ‘ -بمـا لـه مـن الخصائـص الخاصـة- أو أنهـم يرفعونهـم إلى مسـتوى الألوهيـة. إن مسـألة الولايـة والإيمـان بهـا كانـت مـن وجهـة نظـر هـذا التيـار تحـلّ محـلّ المناسـك الشرعيـة، وربمـا لهـذا السـبب كان بعـض أتبـاع هـذا التيـار مـن الداعـين إلى الإباحيـة. ويُعـدّ بيـان بـن سـمعان، والمغـيرة بـن سـعيد، وأبـو الخطـاب، مـن أبـرز شـخصيات هـذا التيـار.

والطائفـة الثانيـة، جماعـة مـن الأصحـاب الذيـن اتهمـوا بالغلـوّ نتيجـة لنقلهـم بعـض الأحاديـث أو المضامـين الخاصّـة، وإن هـذا الاتهـام في حـدّ ذاتـه شـكّل أرضيـة لتمييـز هـذه الجماعـة مـن الأصحـاب مـن الطائفـة الثانيـة، سـواء مـن حيـث الهويـة الاجتماعيـة ومـن الناحيـة المعرفيـة أيضـاً. وفي بـاب

[1] - انظر: گرامي، سيد محمد هادي، نخستين مناسبات فكري تشيع (النشاطات الفكرية الأولى للتشيّع)، ص 296، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي)

[2] - انظر: صفري فروشاني، نعمت الله، غاليان (الغلاة)، ص 151 166، بنياد پژوهش هاي اسلامي، مشهد، 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

الصلـة بـين هاتـين الطائفتـين منـذ بدايـة ظهورهـما وفي مسـار ازدهارهـما وانتشـارهما، ومـا هـي النسـبة القائمـة بـين الـتراث العلمـي لهـما - شـاعت منـذ القـدم بعـض الظنـون والتصـوّرات؛ حيـث يجـب إخضاعهـا للبحـث والتحقيـق، ومـع ذلـك كلـه نجـد الـتراث الفكـري والـروائي لهـذه الطائفـة المتهمـة بالغلـوّ، كان ولا يـزال متـداولاً بـين علـماء الإماميـة، فهنـاك مـا يقـرب مـن سـتين شـخصاً مـن مصنّفـي الشـيعة، قـد تـمّ اتهامهـم في كتـاب النجـاشي بالغلـوّ صراحـة أو تلويحـاً، وإن ثلـث هـؤلاء هـم مـن الأصحـاب الذيـن ينتمـون إلى المدرسـة الفكريـة في الكوفـة[1].

وقـد تـمّ عـدّ أبي محمـد جابـر بـن يزيـد الجعفـي -وهـو مـن الـرواة عـن الإمامـين الصادقـين ‘- بوصفـه رأس هـذا التيـار، ولم يُعـرف حقـاً مـا هـو السـبب الـذي دعـا إلى اتهامـه بالغلـوّ. إن هـذا الاتهـام لا يمكـن أن نعـزوه إلى ارتباطـه بتيـار الغـلاة؛ إذ لا يوجـد هنـاك شـاهد عـلى صلـة جابـر بتيـار أمثـال: أبي الخطـاب وبيـان بـن سـمعان، إلا أن محتـوى بعـض رواياتـه يشـير إلى أنـه كان يمتلـك بعـض التعاليـم الخاصـة التـي يكتمهـا عـن النـاس بأمـر مـن الأئمـة الأطهـار عليهم السلام [2] ، أو أنـه لم يكـن يبـوح بهـا إلا في خلواتـه، حيـث يحـدّث بهـا الآبـار[3].

ثـمّ إن المفضـل بـن عمـر هـو الـراوي الآخـر الـذي اتهـم بـدوره -مثـل جابـر الجعفـي- بالغلـوّ، وهـو مـن أسرة الجعفـيّ أيضـاً، وقـد أدرك الإمـام الصـادق والإمـام الكاظـم ‘، وقيـل إنـه كان «خطّابيـاً»[4]، وبعـده كان محمـد

[1] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي.

[2] - انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، ج 1، ص 253، دار نشر إسلامية، طهران، 1395 هـ.

[3] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 8، ص 157.

[4] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 416، رقم: 1112.

بـن سـنان مـن أشـهر الشـخصيات التـي تـمّ اتهامهـا بالغلـوّ في الجيـل اللاحق لجابـر الجعفـي، وجـذور هـذا الاتهـام لم تُعـرف بوضـوح أيضـاً، ولكـن لا يبعـد أن يكـون سـبب ذلـك ناشـئاً مـن نقلـه لروايـات جابـر التـي أخبر عنهـا النجـاشي[1].

وهكـذا كان أبـو عبـد اللـه المُعـلّى بـن خنيـس -وهـو مـن خلّـص أصحـاب الإمـام الصـادق عليه السلام- الـراوي الآخـر الـذي قـد تـمّ اتهامـه بالغلـوّ أيضـاً، وهنـاك تقريـر واضـح عـن الاختـلاف بـين الأصحـاب في الكوفـة، حيـث يقـف في طرفيـه المُعـلّى بـن خنيـس، وعبـد اللـه بـن أبي يعفـور، بوصفهـما ممثلَـينِ للمتهمـينَ بالغلـوّ والتقصـير. **فقـد روي عـن المعـلى بـن خنيـس مـا يبـدو منـه** أنـه يعمـد المعـلّى بـن خنيـس إلى رفـع الأئمـة الأطهـار إلى مرتبـة النبـي الأكـرم ، وفي المقابـل يذهـب ابـن أبي يعفـور إلى التعريـف بهـم بوصفهـم مـن «العلـماء الأبـرار» فقـط، وقـد تـمّ وضـع حـدّ لهـذا النـزاع بعـد رفعـه إلى الإمـام جعفـر الصـادق عليه السلام وحكـم الإمـام لصالـح مـا ذهـب إليـه ابـن أبي يعفـور[2]. إن هـذه الحكايـة تمثـل شـاهداً عـلى التفكـير والتدبّـر في النـص لـدى هـذا الاتجـاه.

2 / 2 - تيار التقصير والمتهمون به.

بالإضافـة إلى التيـار السـابق ذكـره، كان هنـاك تيـار فكـري آخـر في الكوفـة يُعـرف باسـم «البتريـة»، إن قـادة هـذا الاتجـاه الفكـري وإن كانـوا مـن أصحـاب الإمامـين الصادقـين ، إلا أنهـم كانـوا يشـككون في مراتـب الأئمـة، ولا سـيّما منهـا العلـم الخـاص لهـم[3]، كـما كانـوا ينـأون بأنفسـهم عـن معتقد

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ص 128، رقم: 432.

[2] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ص 249.

[3] - انظر: الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ج 6، ص 174، وج 3، ص 399، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم، 1413 هـ.

الإماميـة في خصـوص مسـألة الـبراءة مـن الخليفـة الأول والثـاني[1]، ويـأتي وصـف هـذا التيـار بــ «أهـل التقصـير» في هـذا المقـال مـن هـذه الناحيـة.

إن هـذا التيـار الفكـري وإن كان يؤمـن بأفضليـة الإمـام عـلي عليه السلام، ولكنـه كان -في الوقـت نفسـه- يقـول بصحّـة خلافـة الخلفـاء الأوائـل أيضـاً، وبذلـك كان مــن الناحيــة العمليــة يقــدّم لمعتقــد أهــل الســنة -في مســألة الإمامــة والخلافـة- رداءً مـن معتقـدات الشـيعة. إن هـذه النظريـة قـد أظهـرت نفسـها مـن خـلال النظريـة المعروفـة في إمامـة المفضـول، وهـي النظريـة التـي تـمّ تقديمهـا أولاً مـن قبـل هـذا التيـار الفكـري[2]. إن أبـرز أتبـاع هـذا التيـار: كثير النـواء، وحسـن بـن صالـح بـن حـي، وأخـوه عـلي، وسـالم بـن أبي حفصـة، وسـلمة بـن كهيـل، وأبـو المقـدام ثابـت الحـداد. إن هـؤلاء الأشـخاص أخذوا -بعـد ظهـور تيـار الزيديـة في الكوفـة- ينفصلـون بالتدريـج عـن الإماميـة، ويلتحقـون بتيـار الزيديـة[3].

وربمـا بسـبب الاختلافـات الكثيرة التـي ظهـرت بـين المقصّريـن (الذيـن ينكـرون الـبراءة) والإماميـة (الذيـن يؤمنـون بالـبراءة)[4] - تـمّ اتهـام بعـض كبـار الإماميـة بالتقصـير؛ لمجـرّد أنهـم كانـوا يمارسـون التقيّـة، ويتلفظـون ببعـض العبـارات القريبـة مـن رؤيـة المقـصّرة[5]؛ وهـو الاتهـام الـذي ينبثـق -قبـل أيّ شيء آخـر- مـن فهـم منقـوص ومجانـب للصـواب عـن شـخصيتهم وكلامهـم، ومـن بـين هـؤلاء الأشـخاص يمكـن الإشـارة إلى واحـد مـن خلّص

[1] - انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1، ص 187.

[2] - انظر: المصدر أعلاه، ص 186.

[3] - تمّ بحث هذا التيار في مقالة لكاتب السطور، وهي في طريقها إلى النشر تحت عنوان: «مرجئه شيعه» (مرجئة الشيعة).

[4] - انظر على سبيل المثال: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج 5، ص 491، الاستقامة، القاهرة، 1358 هـ ش.

[5] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 3، ص 133.



أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام[1]، هو عبد الله بن أبي يعفور[2]. إن حضور الحشود الكبيرة لـ «مرجئة الشيعة» -الذي هو اللقب الآخر للبتريّة أو المقصّرة- في تشييع جنازة عبد الله بن أبي يعفور[3] - كان من أبرز الذرائع لهذا الاتهام، وكذلك التفسيرات المتنوّعة للروايات المنقولة عنه، قد نسبت له رؤية تقصيرية موسومة بالعلماء الأبرار، يزعم بعض الكتاب أن هذه الرؤية والنظرية تؤدّي إلى إنكار العصمة والعلم الخاص بأهل البيت عليهم السلام[4]، بيد أن هذا الادعاء غير وجيه، ولا تعضده الشواهد الكافية والدقيقة؛ إذ أظهرت بعض الأبحاث بحق أن مصطلح «العلماء الأبرار» مصطلح تمّ بيانه من قبل أهل البيت عليهم السلام أنفسهم؛ لبيان معنى العلم الخاص والعصمة في عصر التقيّة، ولا يعني أبداً التقصير في بيان خصائص الإمام عند الإمامية[5].

3- المتكلمون المنفردون والوسطيون.

كما سبق أن ذكرنا يمكن اليوم أن نشير إلى تيارين كلاميين في

---

[1] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 213، رقم: 556.

[2] - انظر: المدرسي الطباطبائي، السيد حسين، مكتب در فرايند تكامل (المذهب في طور التكامل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، ص 150، انتشارات كوير، طهران، 1386 هـ ش.

[3] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ج 2، ص 249، رقم: 458.

[4] - انظر: المدرسي الطباطبائي، السيد حسين، مكتب در فرايند تكامل، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، ص 73، 1386 هـ ش.

[5] - انظر: السبحاني، محمد تقي، نقد كتاب مكتب در فرايند تكامل، جلسه دوم (نقد كتاب المذهب في طور التكامل، المحاضرة الثانية)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، پژوهشكده تاريخ و سيره، قم، 1390 هـ ش؛ رضائي، محمد جعفر، «امتداد جريان فكري هشام بن حكم تا مدرسه كلامي بغداد» (امتداد التيار الفكري لهشام بن الحكم إلى المدرسة الكلامية في بغداد)، مجلة: نقد و نظر، العدد: 65، ص 31، عام 1391 هـ ش. (مصدران فارسيان).

الكوفـة. إن اصطفـاف الأصحـاب بـين هذيـن التياريـن كان لـه بعـض التبعـات أيضـاً، ومـن بينهـا حـيرة بعـض الأشـخاص في الانحيـاز إلى واحـد مـن هذيـن التياريـن، وليـس لهـؤلاء الأشـخاص أسـلوب ومنهـج منفصـل عـن هذيـن التياريـن، بيـد أن الشـواهد المتوفّـرة تضعهـم في بـرزخ وسـط بـين هذيـن التياريـن، بحيـث إنهـم في بعـض المسـائل يتماهـون مـع تيـار، وفي بعـض المسـائل الأخـرى يتماهـون مـع التيـار الآخـر، ويُعـدّ أبـو جعفـر الكـوفي محمـد بـن حكيـم الخثعمـي مـن جملـة هـؤلاء الأشـخاص، إذ تشـهد مناظرته عـلى هـذا الادعـاء[1].

كـما يُعـدّ أبـو عـلي المدائنـي، وحديـد بـن حكيـم الأزدي، وهـما مـن تلاميـذ الإمـام الصـادق والإمـام الكاظـم ' -مثـل محمـد بـن حكيـم- مـن المتكلمـين أيضـاً[2]، بيـد أن الشـواهد عـلى إثبـات شـخصيته الكلاميـة لا تصـل إلى مسـتوى تكلّـم أبي أيـوب الكـوفي منصـور بـن حـازم البجـلي، إذ إن مجمـوع روايـات أبي أيـوب تُظهـر بوضـوح إلى أيّ مـدى كان ناشـطاً وباحثـاً حـول مختلـف المسـائل والموضوعـات الاعتقاديـة، ولا تـزال توجـد في تراثنـا نمـاذج تسـتحق القـراءة مـن مناظراتـه[3]. ثـمّ إن هشـام بـن إبراهيـم الختـلي المعـروف بــ «هشـام المـشرفي»[4] بـدوره مـن المتكلمـين الذيـن يصعـب نسـبتهم إلى واحـد مـن التياريـن الآنـف ذكرهـما.

---

[1] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ج 2، ص 746، رقم: 884.

[2] - انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص 148، رقم: 385.

[3] - انظر على سبيل المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 86، ح: 3، 1407 هـ.

[4] - انظر: الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، ج 2، ص 561، رقم: 497.

4- تيار محض المحدّثين

إن هــذه الجماعــة -خلافــاً للمحدّثــين المتكلمــين- لم تكــن تحمــل هاجس الفهـم العميـق والمنظـم للمعـارف، وكانـت تكتفـي بنقـل الروايـات والفهـم العـادي لهـا فقـط، وإن التابعـين لهـذا الاتجـاه وإن لم يكونـوا مـن الشـخصيات المشـهورة في الفضـاء الفكـري، ولكنهـم كانـوا يحملـون إرثـاً كبـيراً مـن الروايـات.

فـإذا أمكـن بيـان وإثبـات كلام المحدّثـين المتكلمـين مـن خـلال كتابـة رسـائل اعتقاديـة، وأسـئلة كلاميـة، وتنظيـم الروايـات، وترتيبهـا مـن الناحيـة المنطقيـة ومـا إلى ذلـك؛ لا نسـتطيع في الحقيقـة والواقـع أن نعـثر لهـذه المجموعـة مـن رواة الكوفـة عـلى طـرح أو خطـة فكريـة تبـينّ سـلوكها الكلامـي.

ولا ينبغـي تجاهـل أن هـذا التيـار -بنـاء عـلى أسـلوبه- كان يكتفـي بمجرّد نقـل الروايـات العقائديـة فقـط، ومـن الواضـح أن هـذا السـلوك لم يكـن يتقبـل النزاعـات الكلاميـة، ولهـذا السـبب كان أتبـاع هـذا التيـار مـورد احـترام وتقديـر مـن قبـل الجميـع، ولم يـرد بحقهـم اتهـام مـن قبـل المخالفـين، ولم تسـجّل باسـمهم فرقـة أو مذهـب يُنسـب إليهـم، وإن تذمّـر هـذه الطائفـة مـن الـكلام ونشـاطات المتكلمـين كان بسـبب وجـود النصـوص التـي تـذمّ الـكلام والأنشـطة الكلاميـة[1]، وعليـه كان مـن الطبيعـي -بالنظـر إلى التزامهـم الخاص بالنصـوص الدينيـة- ألاّ يستسـيغوا بيـان المعـارف الدينيـة ولا يطيقـوه، لقد كان التعبّـد بالنصـوص يحظـى بأهميـة كبـيرة مـن قبـل هـذا التيـار، ولهـذا السـبب فـإن أتباعـه لم يكلفـوا أنفسـهم عنـاء تبويـب وتنظيـم المعـارف بـأيّ لغـة أو نمـوذج آخـر، وربمـا كان تقريـر الأشـعري عـن الذيـن كانـوا يقولـون: «القـول

[1] - انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، الاعتقادات، ص 43، 1414 هـ.

ما قاله جعفر عليه السلام»[1] ناظراً إلى هذا التيار والاتجاه، ويجب الالتفات إلى أن الأشعري في مثل هذه الموارد لا يطرح رؤية في الأساس، وإنما يكتفي بذكر هذا الأسلوب فقط.

إن عدم الدخول في حقل الدفاع، والتعبّد بالنصوص، وتجنّب التفسيرات من خارج النصوص، وبيان روايات ذمّ الكلام من قبل هذا الاتجاه؛ يعمل بحق على إيجاد قرابة كبيرة لهذا التيار مع تيار المحدّثين المتكلمين، يضاف إلى ذلك أن حجم تبادل الروايات بين هذه المجموعة من المحدّثين وبين المحدّثين المتكلمين - كبير جداً، وربما كان التمييز بينهما صعب من هذه الناحية.

ومن بين أبرز أشخاص هذا التيار، يمكن تسمية حمّاد بن عثمان الناب (م:190هـ)، وأبان بن عثمان الأحمر البجلي (م:200هـ)، وجميل بن درّاج بن عبد الله الكوفي (كان حيّاً قبل عام 203هـ)، وأبي محمد عبد الله بن المغيرة الخزاز الكوفي (كان حيّاً قبل عام 203 هـ).

الخلاصة

إن الأبحاث الجديدة في حقل تاريخ كلام الإمامية، لم تصوّر لهذا التاريخ -في الفترة الزمنية من عام 80 إلى 180 للهجرة- منزلة حقيقية، ومن هنا فقد اعتُبرت بغداد والمدرسة الفكرية لهذه الرقعة الجغرافية هي المؤسسة لكلام الإمامية، ولكن كما رأينا فإنه قد سبق لمدرسة الكوفة الكلامية أن عملت على نشر المعارف الاعتقادية لأهل البيت عليهم السلام -في الحدّ الأدنى- ضمن تيارين كلاميين مهمّين، موسومين بتيار «المتكلمين المنظرين»، وتيار «المحدّثين المتكلمين»، وعملت على بيانها ضمن

[1] - انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، ص 48، 1430 هـ.

الأطر والقوالب المعرفية، وبطبيعة الحال فقد كان كل واحد من هذه التيارات يحتوي في أحشائه على خطوط مختلفة، ومع ذلك كله فإن الوجه المشترك لهذه التيارات هو الرواية والتمسك بالبحث والاستفهام عن المسائل الفكرية من الأئمة المعصومين عليهم السلام وحفظها ونقلها إلى الآخرين، ومع ذلك فإن الاتجاه الكلامي كان بصدد البيان العقلاني أو التنظير حول معارف مدرسة أهل البيت عليهم السلام والدفاع عنها في قبال التيارات الفكرية المنافسة الأخرى، بيد أن الاتجاه الروائي كان بصدد الفهم الدقيق لذات المعارف وعرضها على مجتمع المؤمنين.

إن الذي ينبغي الالتفات إليه في هذه المرحلة قبل كل شيء، هو أن الكوفة كانت -خلافاً لبعض الأفهام- مدرسة كلامية لها أساليبها الخاصة، وتياراتها الكلامية المتنوّعة، ومتكلموها البارزون، وتراثها الفكري والكلامي، ولم تكن تُختزل ببضعة أشخاص من المتكلمين أو تيار محدّد. لقد تأسست هذه المدرسة أمام مرأى ومسمع من الإمام المعصوم عليه السلام، وتمّ توجيهها من قبله. من بين هذين التيارين وإن اضمحل تيار المتكلمين المحدّثين لمختلف الأسباب والعلل، وتمّت مواصلة خطهم الفكري في الجملة في مدرسة بغداد، إلا أن السلوك الكلامي لتيار المحدّثين المتكلمين قد استمرّ على خير وجه في مدرسة قم الكلامية.

المصادر //

1 - ابـن أبي زينـب، النعـماني، الغيبـة، تصحيـح: عـلي أكـبر الغفـاري، نـشر الصـدوق، طهـران، 1397 هــ.

2 - أحمـدي ميانجـي، عـلي، مواقـف الشـيعة، جماعـة المدرسـين بقـم المشرّفـة / مؤسسـة النـشر الإسـلامي، قـم، 1374 هـ ش.

3 - أسـعدي، عـلي رضـا، هشـام بـن حكـم (هشـام بـن الحكـم)، نـشر پژوهشـگاه علـوم و فرهنـگ اسـلامي، قـم، 1388 هـ ش.

4 - الأشـعري، أبـو الحسـن، مقـالات الإسـلاميين واختـلاف المصلـين، تصحيـح: نعيـم حسـين زرزور، المكتبـة العصريـة، بـيروت، 1430 هــ.

5 -أقـوام كربـاسي، أكـبر، وسـبحاني، محمـد تقـي، «مؤمـن الطـاق و روش كلامـي او» (مؤمـن الطـاق وأسـلوبه الكلامـي)، مجلـة: كلام اسـلامي، العـدد: 85، سـنة 1392 هــ ش.

6 - البغـدادي، أبـو منصـور، الفـرق بـين الفِـرَق، تصحيـح: إبراهيـم رمضـان، دار المعرفـة، بـيروت، 1429 هـ.

7 - الجعفـري، محمـد رضـا، الـكلام عنـد الإماميـة: نشـأته وتطـوّره وموقـع الشـيخ المفيـد منـه، مجلـة تراثنـا، العـدد: 30 31، سـنة 1413 هــ.

8 - الحـرّ العامـلي، محمـد بـن الحسـن، الإيقـاظ مـن الهجعـة بالبرهـان عـلى الرجعـة، نـشر توبـد، طهـران، 1362 هــ ش.

9 - الخياط، أبو الحسين، الانتصار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

10 - رضـائي، محمـد جعفـر، «امتـداد جريـان فكـري هشـام بـن حكـم تـا مدرسـه كلامـي بغـداد» (امتـداد التيـار الفكـري لهشـام بـن الحكـم إلى المدرسـة الكلاميـة في بغـداد)، مجلـة: نقـد و نظـر، العـدد: 65، عـام 1391 هــ ش.

11 - رضـائي، محمـد جعفـر، «تبيـين معنايـي علـماي ابـرار» «تفسـير مفهـوم العلـماء الأبـرار»، مجلـة: هفـت آسـمان، السـنة الثالثـة عـشرة، العـدد: 52، 1390 هــ ش.

12 - الـزراري أبـو غالـب الكـوفي، أحمـد بـن محمـد، رسـالة أبي غالـب إلى ابـن ابنـه في ذكـر آل أعـين: تحقيـق: محمـد رضـا الحسـيني، مركـز البحـوث والتحقيقـات الإسـلامية، قـم، 1369 هـ.

13 - سامي النشار،علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، 2008 م.

14 - السـبحاني، جعفـر، معجـم طبقـات المتكلمـين، مؤسسـة الإمـام الصـادق (عليـه السـلام)، قـم، 1424 هــ.

15 - سـبحاني، محمـد تقـي، «كلام شـيعي: ماهيـت تحـولات و چالـش هـا» (الـكلام



الشيعي: الماهية، والتحولات، والتحدّيات)، أخبار شيعيان، العدد: 38، 1387 هـ ش.

16 - سبحاني، محمد تقي، «كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها» (كلام الإمامية: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: 65، 1391 هـ ش.

17 - السبحاني، محمد تقي، نقد كتاب مكتب در فرايند تكامل، جلسه دوم (نقد كتاب المذهب في طور التكامل، المحاضرة الثانية)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، پژوهشكده تاريخ و سيره، قم، 1390 هـ ش.

18 - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 1421 هـ.

19 - الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، عيوم أخبار الرضا (عليه السلام)، تصحيح: مهدي لاجوردي، نشر جهان، طهران، 1378 هـ ش.

20 - الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، دار نشر إسلامية، طهران، 1395 هـ.

21 - الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1398 هـ.

22 - الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، الاعتقادات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، 1414 هـ.

23 - الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد t، تصحيح: محسن كوچه باغي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.

24 - صفري فروشاني، نعمت الله، غاليان (الغلاة)، بنياد پژوهش هاي اسلامي، مشهد، 1378 هـ ش.

25 - الطالقاني، السيد حسن، «مدرسه كلامي قم» (المدرسة الكلامية في قم)، مجلة: نقد و نظر، العدد: 65، 1391 هـ ش.

26 - الطالقاني، السيد علي، «ترمينولوژي جريان شناسي فرهنگي» (مصادر التيارات الثقافية)، مجلة: حوزه، العدد: 119، 1382 هـ ش.

27 - الطبري، محمد بن جرير،تاريخ الأمم والملوك، الاستقامة، القاهرة، 1358 هـ ش.

28 - الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، تصحيح: جواد قيّومي إصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1373 هـ ش.

29 - الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تصحيح: السيد عبد العزيز الطباطبائي، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، 1420 هـ.

30 - العلامة العسكري، السيد مرتضى، معالم المدرستين، مجمع علمي إسلامي

دانشكده أصول دين، طهران، 1413 هـ.

31 - الفارابي، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، تعليق: عثمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، القاهرة / مصر، 1931 م.

32 - فان أس. جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج 1، ترجمة: سالمة صالح، دار الجمل، بيروت، 2008 م.

33 - الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، دار الذخائر، قم، 1410 هـ.

34 - الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تصحيح: مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، 1363 هـ ش.

35 - الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، المقدمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1407 هـ.

36 - گرامي، سيد محمد هادي، نخستين مناسبات فكري تشيع (النشاطات الفكرية الأولى للتشيّع)، انتشارات دانشگاه إمام صادق (عليه السلام)، طهران، 1391 هـ ش.

37 - العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403 هـ

38 - محمدي مازندراني، بشير، مسند محمد بن مسلم الثقفي الطائفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1375 هـ ش.

39 - محمدي مازندراني، بشير، مسند أبي بصير، دار الحديث، قم، 1383 هـ ش.

40 - محمدي مازندراني، بشير، مسند زرارة بن أعين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1413 هـ.

41 - المدرسي الطباطبائي، السيد حسين، «مناظرات كلامي و نقش متكلمان» (المناظرات الكلامية ودور المتكلمين)، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد: 3 4، 1374 هـ ش.

42 - المدرسي الطباطبائي، السيد حسين، مكتب در فرايند تكامل، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، 1386 هـ ش.

43 - المرزباني الخراساني، مختصر أخبار الشعراء الشيعة، إعداد: الشيخ محمد هادي الأميني، شركة الكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1413 هـ.

44 - الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مؤسسة مطالعات اسلامي دانشگاه طهران / دانشگاه مك كيل، 1372 هـ ش.

45 - الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم، 1413 هـ.



46 - النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1365 هـ ش.

47 - نيومن، أندره، دوره شكل گيري تشيع دوازده امامي (مرحلة تبلور التشيع الإمامي الاثنى عشري)، انتشارات شيعه شناسي، قم، 1386 هـ ش.

48 - ولفسن، هارى اوسترين، فلسفه علم كلام (فلسفة علم الكلام)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، نشر الهدى، طهران، 1368 هـ ش.





مولد فاطمة الزهراء عليها السلام وتاريخ شهادتها

المقال الثالث من سلسلة حول مواليد المعصومين عليهم السلام ووفياتهم .

محمد باقر ملكيان*

* أستاذ في الحوزة العلمية / قم

الملخّص

في هذا البحث يقف الباحث محققاً تأريخ ولادة الصديقة الطاهرة وتأريخ شهادتها، مستعرضاً ذلك في فصلين، قام الاول منهما في بحث تأريخ ميلادها صلوات الله عليها يوماً وشهراً وسنة مستنطقاً الروايات المتعددة في ذلك..

وتناول الفصل الثاني: التحقيق في تأريخ شهادتها صلوات الله عليها بالتدقيق في اليوم والشهر والسنة مستدلاً على ما القول المشهور فيها، محدداً ذلك بحسب معطيات البحث العلمي والتحقيق الدقيق

الكلمات المفتاحية

﴿ تأريخ الشهادة، تأريخ الولادة ، شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام، مولد فاطمة الزهراء عليها السلام﴾

The birth of Fatima Zahra (peace be upon her) and the date of her martyrdom

Muhammad Baqir Malkian

Abstract

In this research, the researcher sits to investigate the day birth of the truthful pure and her martyrdom, reviewing that in two chapters, the first one to investigate her day birth (peace be upon her) in a day in a week, and in a year, eliciting several narratives in this regard.

And in the second chapter investigates the date of her martyrdom (peace be upon her) by checking every day, month, and year, basing on the common sayings, specifying that according to the data of the scientific research.

Keywords: the date of birth- the martyrdom of Fatima Zahra- the birth of Fatima Zahra

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد للـه ربّ العالمـين وصلّـى اللـه علـى محمّـد وآلـه ولعنـة اللـه علـى أعدائهـم أجمعين

نبحـث في هـذه المقالـة عـن مولـد فاطمـة الزهـراء عليها السلام وتاريـخ شـهادتها بعـون اللـه و قوّتـه في فصلـين[1]:

الفصل الأوّل: الميلاد

والبحــث حــول تاريــخ ولادة فاطمــة الزهــراء عليها السلام في هــذا الفصــل في ضمــن أمــور:

أ. سنته

قــال ابــن حجــر: اختلــف في ســنة مولدهــا[2]. وهكــذا صّرح المحقّــق التســتري رحمــه اللــه ـ[3].

والمختـار عنـد الإماميـة المسـتند إلـى روايـات أئمّتهـم عليهم السلام كـون مولـد

[1]. ما حرّرنا في المتن جهة من جهات البحث حول حياة فاطمة الزهرا عليها السلام ـ؛ وإن شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: 458/1؛ الهداية الكبرى: 173 وما بعدها؛ روضة الواعظين: 143/1 وما بعدها؛ تاج المواليد: 79 وما بعدها؛ إعلام الورى: 289/1 وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 317/3 وما بعدها؛ كشف الغمة: 449/1 وما بعدها.

[2]. الإصابة: 8/ 263.

[3]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: 12/) 8.

فاطمـة الزهـراء عليها السلام بعـد النبـوّة بخمـس سـنين[1].

ومثـل هـذا مـا روي بسـند صحيـح عـن أبي بصـير، عـن أبي عبـد اللـه جعفـر بـن محمـد عليهما السلام قـال: ولـدت فاطمـة عليها السلام في جـمادى الآخـرة يـوم العشريـن منـه، سـنة خمـس و أربعـين مـن مولـد النبـيّ صلى الله عليه وآله [2].

ضرورة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بُعث سنة أربعين من مولده صلى الله عليه وآله [3].

ثـمّ إنّـه قـد وردت في عـدّة مصـادر أنّهـا عليها السلام ولـدت بعـد البعثـة بـلا إشـارة إلـى سـنتها.

مثل:

1. مـا روي عـن يزيـد بـن عبـد الملـك عـن أبي جعفـر عليه السلام: لمّـا ولـدت فاطمـة عليها السلام أوحـى اللـه عـز و جـل إلى ملـك فأنطـق بـه لسـان محمّـد فسـمّاها

[1]. تاريخ أهل البيت: 71، وفيه: بعد ما أظهر الله نبوته بخمس سنين، و قريش تبني البيت؛ فتأمّل، لأنّ المعروف أن بناء قريش للبيت كان قبل المبعث النبوي بخمس سنين، ومن المحتمل كما قال السيد الجلالي في هامش هذا الكتاب أن تكون هذه الجملة مدرجة في المتن، أضافها بعض الرواة او الكتاب، معارضاً لما في المتن، و هذا هو الأقوى، لأنّ أكثر مؤرخّي العامّة على أنّ ولادتها كانت قبل المبعث بخمس سنين، و استعملوا نفس هذه الجملة؛ الكافي: 1/ 457، ح10، نقلاً عن الباقر عليه السلام؛ 1/ 458؛ الهداية الكبرى: 175؛ إثبات الوصية: 157؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ روضة الواعظين: 1/ 143؛ تاج المواليد: 79ـ 80؛ إعلام الورى: 1/ 290، وفيه: الأظهر في روايات أصحابنا؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ كشف الغمّة: 1/ 449؛ الدرّ النظيم: 451، نقلاً عن أبي عليّ محمّد بن همام الكاتب في كتاب الأنوار في إسناده (كذا) إلى الباقر عليه السلام؛ العدد القوية: 219، نقلاً عن كتاب الدر؛ المصباح للكفعمي: 512، نسبه إلى «قيل».

[2]. دلائل الإمامة: 79، ح18؛ 134، ح43.

[3]. انظر بصائر الدرجات: 1/ 378، ح1؛ 1/ 439؛ الهداية الكبرى: 38؛ إثبات الوصية: 115؛ المقنعة: 456؛ تهذيب الأحكام: 6/ 2؛ روضة الواعظين: 1/ 52؛ تاج المواليد: 70؛ إعلام الورى: 1/ 46؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 1/ 173.

فاطمـة، الحديـث[1].

2. مـا روي عـن سـعيد بـن المسـيّب عـن عـليّ بـن الحسـين عليه السلام قـال: لم يولـد لرسـول اللـه صلى الله عليه وآله مـن خديجة عليها السلام عـلى فطرة الإسـلام إلا فاطمـة عليها السلام [2].

3. ما روي مرسلاً أنّه لم يولد بعد المبعث إلا فاطمة عليها السلام [3].

ولا تهافـت بـين هـذه الروايـات ومـا اختـاره أصحابنـا الإماميـة مـن أنّهـا عليها السلام ولـدت بعـد النبـوة بخمـس سـنين، ضرورة أنّ هـذه الروايـات مطلقـة ومـا اختـاره أصحابنـا مقيّـدة، ولا تعـارض وتهافـت حينئـذ حيـث أمكـن الجمـع بـين المطلـق والمقيّـد؛ كـما لا يخفـى.

وأمّـا المشـهور عنـد أهـل السـنّة[4] فهـو أنّ فاطمـة الزهـرا عليها السلام ولـدت قبـل البعثـة بخمـس سـنين حـين تبنـي قريـش البيـت[5].

[1]. الكافي: 1/ 460، ح6؛ علل الشرائع: 1/ 179، ح4؛ مختصر البصائر: 421 و504.

[2]. الكافي: 8/ 340، ح536؛ مختصر البصائر: 345.

[3]. الكافي: 1/ 440.

[4]. انظر الطبقات الكبرى: 8/ 16؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 160، الاستيعاب: 4/ 1899، نقلاه عن المدائني؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 161، نقله عن الزهري؛ الإصابة: 8/ 263، نقله عن العبّاس، و بهذا جزم المدائنيّ؛ مقاتل الطالبيين: 59؛ صفة الصفوة: 2/ 5؛ المختار من مناقب الأخيار: 5/ 230؛ إمتاع الأسماع: 5/ 351، نسبه إلى «قيل»؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 48؛ تذكرة الخواصّ: 275.

[5]. قد ورد في بعض المصادر: «قبل البعثة بخمس سنين»، وقد ورد في بعض المصادر: «حين تبنى قريش البيت»، وقد ورد في بعض المصادر كلا الأمرين. ولا فرق في ذلك؛ كما لا يخفى. ولكن حكي عن محمّد بن إسحاق: كان مولدها و قريش تبني الكعبة، و بنت قريش الكعبة قبل مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله بسبع سنين و ستّة أشهر. انظر معرفة الصحابة: 5/ 138؛ إتحاف السائل: 20.

قال القلقشندي بعد ما حكى عن محمّد بن إسحاق: كذا نقله الجلال السيوطي عن ابن إسحاق و أقرّه، و فيه بالنسبة لقوله: «قبل المبعث بسبع سنين و نصف» ما فيه، بل لا يكاد يصحّ، لأنّ بناء قريش للكعبة و وضعه صلى الله عليه وآله الحجر في محلّه، كان سنة خمس و ثلاثين من مولده صلى الله عليه وآله و بعث على رأس الأربعين، فمولدها قبل الإرسال بنحو خمس سنين، كما ذكره ابن الجوزي و

وهـذا هـو المشـهور عنـد أهـل السـنّة، فلأجلـه ذكـر سـبط ابـن الجـوزي عـن جعفـر بـن محمّـد الصـادقعليه السلام أنّ فاطمـة عليها السلام ولـدت بعـد النبـوّة بخمـس سنين، ثـمّ قـال: قلـت: هـذه الروايـة ليسـت بـشيء لإجـماع المؤرخّـين أنّهـا ولـدت قبـل النبـوة بخمـس سـنين... و يحتمـل أنّ الغلـط مـن الناسـخ أراد أن يكتـب قبـل النبـوّة فكتـب بعـد النبـوّة[1].

ولكــن هــذه الأقــوال لم تبـتن علـى روايـة مسـندة معتـبرة، فنحـن مـع الإغـماض نعامـل معهـا معاملـة مراسـيل الأخبـار التـي لا دليـل علـى اعتبارها سـيّما مـع فقـدان القرائـن المؤيّـدة لهـا.

كـما يخالفهـا أيضـاً بعـض الروايـات التـي يظهـر منهـا أنّ فاطمـة عليها السلام ولـدت بعـد البعثـة.

أ. عـن عائشـة قالـت: قلـت: يـا رسـول اللـه، مالـك إذا جـاءت فاطمـة قبّلتهـا حتّـى تجعـل لسـانك في فيهـا كلّـه كأنّـك تريـد أن تلعقهـا عسـلاً؟! قـال: نعـم، يـا عائشـة، إنيّ لمـّا أسري بي إلى السـماء أدخلنـي جبريـل الجنّـة فناولنـي منهـا تفاحـة فأكلتهـا فصـارت نطفـة في صلبـي فلـمّا نزلـت واقعـت خديجـة ففاطمـة مـن تلـك النطفـة وهـي حـوراء أنسـية كلّـما اشـتقت إلى الجنّـة قبّلتهـا[2].

ب. عـن عائشـة قالـت: كنـت أرى رسـول اللـه صلى الله عليه وآله يقبّـل فاطمـة فقلـت: يـا رسـول اللـه إنيّ أراك تفعـل شـيئاً مـا كنـت أراك تفعلـه مـن قبّـل! فقـال لي: يـا حمـيراء، أنّـه لمـّا كان ليلـة أسري بي إلى السـماء أدخلـت الجنّـة فوقفـت عـلى شـجرة مـن شـجر الجنّـة لم أرى في الجنّـة شـجرة هـي أحسـن منهـا

=غيره، ذاك أيام بناء البيت، و جزم به المدائني. إتحاف السائل: 20ـ21.

[1]. تذكرة الخواصّ: 288.

[2]. تاريخ بغداد: 5/ 293؛ ذكر أخبار إصبهان: 1/ 78.



حسناً ولا أبيض منها ورقة ولا أطيب منها ثمرة فتناولت ثمرة من ثمرتها فأكلتها فصارت نطفة في صلبي، فلمّا هبطت الأرض واقعت خديجة فحملت بفاطمة فإذا أنا اشتقت إلى رائحة الجنّة شممت ريح فاطمة[1].

ج. عن سعد بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبريل عليه الصلاة والسلام بسفرجلة من الجنّة فأكلتها ليلة أسري بي فعلقت خديجة بفاطمة، فكنت إذا اشتقت إلى رائحة الجنّة شممت رقبة فاطمة[2].

د. عن أمّ سليم زوجة أبي طلحة الأنصاري أنّها قالت: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما أسري به دخل الجنّة وأكل من فاكهة الجنّة وشرب من ماء الجنة فنزل من ليلته فوقع على خديجة فحملت بفاطمة، فكان حمل فاطمة من ماء الجنّة[3].

فهذه الروايات صريحة بأنّ مولد فاطمة عليها السلام بعد المعراج، والمعراج في أيّ سنة كان وقع بعد البعثة، وهذا إجماع الفريقين لم يخالفه أحد من المسلمين فضلاً عن علمائهم.

نعم، قد ناقش ابن الجوزي في رواية المعراج بأنّ قضية المعراج وقعت قبل الهجرة بسنة، ولكن توفّيت خديجة عليها السلام قبل ذاك[4].

إلا أنّه يمكن الذبّ عن هذه المناقشة بأن وقع المعراج مرّات عديدة، كما نطقت به الروايات المتعدّدة.

أ. روي عن أبي بُردَة الأسلمي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول

[1]. المعجم الكبير: 22/ 401.

[2]. المستدرك: 3/ 156.

[3]. تاريخ مدينة دمشق: 4/ 354.

[4]. آفة أصحاب الحديث: 103.

لعليّ عليه السلام: يا عليّ، إنّ الله أشهدك معي في سبعة مواطن: أمّا أوّل ذلك فليلة أسري بي إلى السماء قال لي جبرئيل: أين أخوك؟.... والثاني حين أسري بي في المرّة الثانية، فقال لي جبرئيل: أين أخوك؟ الحديث[1].

ب. روي عن عليّ بن أبي حمزة قال: سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر فقال: جعلت فداك كم عرج برسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: مرّتين، الحديث[2].

قال العلامة المجلسي رحمه الله في ذيل الخبر: يمكن رفع التنافي بين هذا الخبر و بين ما سيأتي من مائة و عشرين بأن تكون المرّتان في مكة و البواقي في المدينة، أو المرّتان إلى العرش و البواقي إلى السماء، أو المرّتان بالجسم و البواقي بالروح، أو المرّتان ما أخبر بما جرى فيهما و البواقي لم يخبر بها[3].

ج. عن صبّاح المُزَني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: عرج بالنبيّ صلى الله عليه وآله إلى السماء مائة و عشرين مرّة ما من مرّة إلا و قد أوصى الله النبيّ صلى الله عليه وآله بولاية عليّ و الأئمة من بعده أكثر ممّا أوصاه بالفرائض[4].

ونعم ما قال المحقّق التستري رحمه الله في المقام: و لا يبعد أنّهم قالوا بكون مولدها قبل النبوّة إنكاراً لما ورد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقول: «أشمّ من فاطمة رائحة الجنّة»، لأنّ انعقادها كان من فاكهة الجنّة ليلة المعراج[5]. فلعنة الله على المنكر الناصب.

---

[1]. تفسير القمي: 2/ 335

[2]. الكافي: 1/ 442ـ443، ح13

[3]. بحار الأنوار: 18/ 306ـ307

[4]. بصائر الدرجات: 1/ 79، ح10؛ الخصال: 2/ 600ـ601، ح3

[5]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: 12/) 9.

كما أنّ كون مولدها قبل النبوة مخالف لما ورد في أخبار أهل السنّة أنّ أبا بكر وعمر خطباها عليها السلام إلى النبيّ صلى الله عليه وآله بعد الهجرة، واعتذر النبي صلى الله عليه وآله بأنّها صغيرة. فروي عن بريدة قال: خطب أبو بكر وعمر فاطمة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّها صغيرة، فخطبها عليّ فزوّجها منه[1].

فلو كان مولدها قبل البعثة بخمس سنين ما الوجه لقوله صلى الله عليه وآله: «إنّها صغيرة».

أضف إلى ذلك أنّ القول بكون مولدها قبل البعثة بخمس سنين مخالف لما نقل أهل السنّة أنفسهم من أنّ مولد فاطمة الزهراء عليها السلام بعد البعثة.

فمن قائل منهم بأنّها عليها السلام ولدت سنة إحدى و أربعين من مولد النبيّ صلى الله عليه وآله، أي بعد البعثة بسنة[2].

أو أنّها عليها السلام ولدت تمام المبعث[3].

أو بأنّها ولدت في الإسلام[4].

ويشهد لمختار أصحابنا أمور:

---

[1]. سنن النسائي: 6/ 62؛ المستدرك: 2/ 167ـ168، وفيه: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه؛ خصائص أمير المؤمنين عليه السلام: 144؛ صحيح ابن حبان: 15/ 399؛ الرياض النضرة: 3/ 144؛ موارد الظمآن: 7/ 170.

[2]. التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: 4/ 2348؛ إتحاف السائل: 19، عن أبي عمر؛ إمتاع الأسماع: 5/ 351، وفيه: هو أشبه بالصواب.

[3]. إتحاف السائل: 20، نسبه إلى «قيل».

[4]. الذرية الطاهرة النبوية: 66، وفيه: تزوّج النبيّ صلى الله عليه وآله في الجاهلية خديجة ... وولدت له في الإسلام... فاطمة؛ وقريب منه في البداية والنهاية: 5/ 328ـ329؛ المعجم الكبير: 22/ 445؛ البدء والتاريخ: 4/ 139.

1. قال المامقاني رحمه الله ـ: القول بكون المولد بعد البعثة بخمس سنين أظهر لتسالمهم على أنّها كانت عند الهجرة بنت ثمان سنين[1]، و أنّ الهجرة كانت بعد النبوة بثلاث عشرة سنة[2]، فلو كانت ولادتها قبل النبوة بخمس سنين، للزم أن تكون عند الهجرة بنت ثماني عشرة سنة، و هو مقطوع البطلان[3].

2. قد ورد أنّ لها 11 سنة حين مولد الحسن المجتبى عليه السلام [4]، وهذا لا ينسجم إلا كون مولدها عليها السلام بعد البعثة بخمس سنين.

وأمّا سائر الأقوال التي لا يمكن الاعتناء بها إلا على سبيل الحكاية:

1. ولدت فاطمة عليها السلام بعد النبوّة بسنتين[5].

2. أنّ مولد فاطمة عليها السلام قبل البعثة بقليل نحو سنة أو أكثر[6].

3. ولدت فاطمة عليها السلام سنة إحدى و أربعين من مولد النبيّ صلى الله عليه وآله، أي

[1]. انظر تاريخ أهل البيت: 72؛ الهداية الكبرى: 176؛ إثبات الوصية: 157؛ دلائل الإمامة: 134؛ روضة الواعظين: 1/ 143؛ تاج المواليد: 80؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ كشف الغمّة: 1/ 449.

[2]. انظر تاريخ أهل البيت: 68؛ الكافي: 1/ 439؛ الإرشاد: 1/ 6؛ روضة الواعظين: 1/ 75؛ تاج المواليد: 71؛ إعلام الورى: 1/ 53؛ قصص الأنبياء (للراوندي): 317؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 307؛ كشف الغمّة: 1/ 14.

[3]. تنقيح المقال (ط ج): 1/ 227ـ228.

[4]. انظر إثبات الوصية: 157؛ مجموعة نفيسة: 12 و59 و126؛ كشف الغمّة: 1/ 449. ثمّ إنّه ورد في بعض المصادر: «وولدت الحسن و لها اثنتا عشرة سنة»، ولكنه لم يضرّ بالمقام؛ كما لا يخفى. انظر مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ الدرّ النظيم: 451؛ العدد القوية: 220.

[5]. مسار الشيعة: 54؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ العدد القوية: 219، إقبال الأعمال: 3/ 162؛ نقلاه عن تاريخ المفيد؛ المصباح للكفعمي: 512.

[6]. سبل الهدى والرشاد: 11/ 37، نسبه إلى «قيل».



بسـنة بعـد البعثـة[1].

4. أنّها عليها السلام ولدت تمام المبعث[2].

5. أنّ فاطمة عليها السلام ولدت قبل البعثة بأربع سنين[3].

6. أنّ مولد فاطمة عليها السلام قبل مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله بسبع سنين وستة أشهر[4].

ب. شهره

لم يـرد في كثير مـن المصـادر سـيّما مصـادر العامّـة شـهر ولادتهـا عليها السلام[5]. ولكـن الذيـن ذكـروا شـهر ولادتهـا عليها السلام لا خـلاف بينهـم في أنّهـا عليها السلام ولـدت

---

[1]. المستدرك: 3/ 161، نقلاً عن سليمان بن جعفر الهاشمي؛ الاستيعاب: 4/ 1893، تاريخ مدينة دمشق: 3/ 157، تهذيب الكمال: 35/ 248، السيرة النبوية (عيون الأثر): 2/ 365، الإصابة: 8/ 263، سبل الهدى والرشاد: 11/ 37، نقلوه عن عبيد الله بن محمّد بن سليمان بن جعفر الهاشمي؛ دلائل النبوة للبيهقي: 2/ 71، نقلاً عن جعفر الهاشمي!؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: 4/ 2348؛ إتحاف السائل: 19، عن أبي عمر؛ إمتاع الأسماع: 5/ 351، وفيه: هو أشبه بالصواب.

[2]. إتحاف السائل: 20، نسبه إلى «قيل».

[3]. تاريخ مدينة دمشق: 3/ 157، ذكر أخبار إصبهان: 1/ 183، نقلاه عن المؤمل.

[4]. تهذيب الكمال: 31/ 251، المعجم الكبير: 22/ 399ـ400، نقلاه عن محمد بن إسحاق ؛ مجمع الزوائد: 9/ 211، وفيه: رواه الطبراني ورجاله إلى ابن إسحاق ثقات؛ عمدة القاري: 16/ 249

[5]. انظر بعض مصادر الإمامية التي لم يرد فيها شهر ولادة فاطمة عليها السلام ـ: تاريخ أهل البيت: 71؛ الكافي: 1/ 457، ح10؛ 1/ 458؛ إثبات الوصية: 157؛ روضة الواعظين: 1/ 143؛ كشف الغمّة: 1/ 449.

وأمّا مصادر العامّة فمثل: الطبقات الكبرى: 8/ 16؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 160، عن المدائني؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 161، عن الزهري؛ الإصابة: 8/ 263، عن العبّاس، و بهذا جزم المدائنيّ؛ مقاتل الطالبيين: 59؛ صفة الصفوة: 2/ 5؛ المختار من مناقب الأخيار: 5/ 230؛ إمتاع الأسماع: 5/ 351، قيل؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 48؛ تذكرة الخواصّ: 275؛ الاستيعاب: 4/ 1899 عن المدائني.

في شـهر جـمادى الآخـرة[1]. وهـذا هـو المشـهور عنـد أصحابنـا الإماميـة.

هـذا ولكـن قـال الشـيخ محمّـد باقـر الكجـوري رحمـه اللـه ـ: أمّـا شـهر ولادتهـا عليها السلام فقـد وقـع الخـلاف فيـه بـين شـهر رمضـان، ورجـب، وربيـع الأوّل، وجـمادى الأولى، وجـمادى الآخـرة، ولكـنّ الأغلـب والأكـثر والأشـهر بـين الفريقـين أنّـه في العشريـن مـن جـمادى الآخـرة[2].

وهـذا غريـب، فلـم نعـثر علـى مصـدر ورد فيـه أنّهـا عليها السلام ولـدت في شـهر رمضـان، أو رجـب، أو ربيـع الأوّل، أو جـمادى الأولى، وهـو أعلـم بمـا قـال.

ثـمّ إنّ الخوارزمـي نقـل عـن الحاكـم أنّـه ذكـر أنّ فاطمـة عليها السلام ولـدت يـوم عاشوراء[3].

ولعلّـه مـن موضوعـات بنـي أميـة في فضيلـة يـوم عاشـوراء، فـإنّ بنـي أميـة كـما نقـل المحـدّث القمـي رحمـه اللـه عـن العلامـة المجلـسي رحمـه اللـه قـد افـتروا عـلى رسـول اللهصلى الله عليه وآله أحاديـث كثـيرة وضعوهـا في فضـل هـذا اليـوم... ومـا يـروى في فضـل يـوم عاشـوراء مـن الأحاديـث مجعولـة مفـتراة عـلى رسـول اللـه صلى الله عليه وآله [4].

[1]. دلائل الإمامة: 79 و134؛ مسار الشيعة: 54؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ الآثار الباقية: ۴۲۴؛ إعلام الورى: 1/ 290؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 162؛ الدرّ النظيم: 451 نقلاً عن كتاب مختصر التواريخ للشيخ المفيد وكتاب الدلائل للطبري ومناقب ابن شهرآشوب؛ العدد القوية: 219ـ220، نقلاً عن تاريخ المفيد ومناقب ابن شهر آشوب.

[2]. الخصائص الفاطمية: 1/ 386.

[3]. مقتل الحسين عليه السلام للخوارزمي: 2/ 6

[4]. مفاتيح الجنان (عربي): 448.



ج. أيّ يوم من الشهر؟

الذين ذكروا مولد فاطمة الزهرا عليها السلام في شهر جمادى الآخرة اتّفقوا على أنّها ولدت في يوم العشرين من جمادى الآخرة[1].

ولكن نقل الحرّ العاملي في منظومته عن قائل مجهول أنّها عليها السلام ولدت في 15 من جمادى الآخرة[2].

وأمّا القول بأنّها عليها السلام ولدت يوم عاشوراء، فقد ذكرنا أنّها من موضوعات الأخبار.

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

لم يرد في كثير من المصادر أنّها عليها السلام في أيّ يوم من الأسبوع ولدت؟

ثمّ نقل العلامة المجلسي رحمه الله عن مصباح الكفعمي رحمه الله أنّه ولدت فاطمة عليها السلام في العشرين من جمادى الآخرة يوم الجمعة سنة اثنتين من المبعث، و قيل: سنة خمس من المبعث[3].

وهكذا نقل الشيخ أحمد القطيفي[4].

وكذا نقل الشيخ محمّد باقر الكجوري عنه، ونقل هذا عن كشف

---

[1]. دلائل الإمامة: 79 و134؛ مسار الشيعة: 54؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ الآثار الباقية: ۴۲۴؛ إعلام الورى: 1/ 290؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 162؛ الدرّ النظيم: 451 ؛ العدد القوية: 220.

[2]. نصّه على ما نقل عنه الكجوري هكذا:
وذاك قبل رجب بعشر   وقيل قبله بنصف شهر.
الخصائص الفاطمية: 1/ 387.

[3]. بحار الأنوار: 43/ 9.

[4]. انظر رسائل آل طوق القطيفي: 4/ 62.

الغمـة أيضـاً[1].

ولكـن عبـارة الكفعمـي في مصباحـه هكـذا: و في عشريـه (أي جـمادى الآخـرة) سـنة اثنتـين مـن المبعـث كان مولـد فاطمـة عليها السلام ـ. و قيـل: سـنة خمس مـن المبعـث[2].

كما لم نعثر عليه خلافاً لما ادّعاه الكجوري في كشف الغمة.

وكيفما كان إنّ بعض المتأخّرين ذكروا أنّها عليها السلام ولدت يوم الجمعة[3].

ثـمّ إنّـه قـال الكجـوري رحمـه اللـه ـ: ذهـب بعـض العامّـة والخاصّـة إلى أنّـه الثلاثـاء[4]. ولكنـه لم نعـثر علـى قائـل لهـذا ولا مصـدر لـه؛ واللـه أعلـم.

الفصل الثاني: تاريخ شهادتها

قـال المامقـاني رحمـه اللـه ـ: أمّـا وفاتهـا فالأقـوال والأخبـار فيهـا مختلفـة[5].

أ. سنتها

الأمـر الـذي اتّفـق عليـه مصـادر الفريقـين أنّـه استشـهد فاطمـة عليها السلام في سـنة إحـدى عـشرة مـن الهجـرة[6].

---

[1]. الخصائص الفاطمية: 1/ 387.

[2]. المصباح للكفعمي: 512.

[3]. انظر الخصائص الفاطمية: 1/ 387 اختاره وحكاه عن الحر العاملى أيضاً؛ اللمعة البيضاء: 227؛ موسوعة طبقات الفقهاء: 1/ 17؛ السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام ـ: 107.

[4]. الخصائص الفاطمية: 1/ 387.

[5]. مرآة الكمال: 3/ 267.

[6]. أمّا مصادر أصحابنا فمثل: دلائل الإمامة: 79 و134؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ تاج



وهنــاك أقــوال أخــر، لا بــأس بذكرهــا وإن كانــت لا تعتمــد علــى مصــدر ومســتند:

1. شهادة فاطمة عليها السلام في السنة الثانية عشرة من الهجرة[1].

2. استشهد فاطمة عليها السلام سنة عشرة من الهجرة[2].

ب. شهرها

اختلفــت المصــادر في ذلــك أشــدّ الاختــلاف في أمــر. وعلــى ســبيل المثــال انظــر بعــض كلــمات المورّخــين:

قــال أبــو الفــرج: و كانــت وفــاة فاطمــة عليها السلام بعــد وفــاة النبــي صلى الله عليه وآله بمــدّة يختلــف في مبلغهــا، فالمكــثرّ يقــول: بســتة أشــهر. و المقلّــل يقــول: أربعــين يومــاً[3].

وقــال اليعقــوبي: وتوفّيــت بعــده بأربعــين ليلــة. وقــال قــوم: بســبعين

المواليد: 80؛ إعلام الورى: 1/ 300؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ كشف الغمّة: 1/ 503؛ الدرّ النظيم: 485.

وهذا لازم كلّ من قال بأنّها عليها السلام توفّيت بعد أبيها خمسة وسبعين أو تسعين يوماً؛ كما لا يخفى. وعلى سبيل المثال انظر بصائر الدرجات: 1/ 153ـ154؛ تاريخ أهل البيت: 72؛ الكافي: 1/ 458؛ الهداية الكبرى: 176؛ الاختصاص: 185؛ عيون المعجزات: 55؛ الخرائج و الجرائح: 2/ 526

وأمّا مصادر أهل السنة فهي: أسد الغابة: 6/ 226؛ صفة الصفوة: 2/ 8؛ المختار من مناقب الأخيار: 5/ 234؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 162؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159 ـ160، الاستيعاب: 4/ 1899 نقلاه عن المدائني؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23؛ الاستيعاب: 4/ 1898؛ معرفة الصحابة: 5/ 138، نقلاً عن محمّد بن إسحاق؛ إتحاف السائل: 115؛ إمتاع الأسماع: 5/ 353

[1]. غربال الزمان في وفيات الأعيان: 19.

[2]. تنقيح المقال (ط ج): 1/ 237

[3]. مقاتل الطالبيين: 59ـ60.

ليلـة. وقـال آخـرون: ثلاثـين ليلـة. وقـال آخـرون: سـتّة أشـهر[1].

فنحـن نذكـر قـول المشـهور عنـد الإماميـة ومـا يـدلّ عليـه، ثـمّ نتعـرّض إلـى سـائر الأقـوال في المقـام؛ بعـون اللـه وحسـن توفيقـه.

قـال الأنصـاري رحمـه اللـه مؤلـف كتـاب الموسـوعة الكـبرى عـن فاطمـة الزهـراء ﷺ ـ: هنـاك اختـلاف في تاريـخ شـهادة فاطمـة بـين الشـيعة والعامّـة حتّـى الشـيعة أنفسـهم والعامّـة كذلـك أكـثر مـن اختـلاف الأقـوال في سـائر المعصومـين.

ولعـلّ في هـذا الاختـلاف مصالـح كـما أنّ في اختـلاف محـلّ قبرهـا مصالـح وبـركات، كـما ذكـرت في محلّـه.

إلـى أن قـال: والاختـلاف في شـهادتها علـى مـا تتبّعنـا في كتـب التواريخ والسـير والأحاديـث بلغ 21 قـولاً[2].

[1]. تاريخ اليعقوبي: 2/ 115.

[2]. الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 32.
أقول: الأقوال في المسألة على ذكره الأنصاري رحمه الله على ما يلي:
أ. 28 ربيع الأوّل سنة 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 35.
ب. 8 ربيع الثاني 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 35ـ41.
ج. 13 ربيع الثاني 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 41.
د. 28 ربيع الثاني 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 42ـ44.
هـ. 8 جمادى الأولى 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 44ـ46.
و. 10 جمادى الأولى 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 46ـ48.
ز. 13 جمادى الأولى 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 48ـ55.
ح. 23 جمادى الأولى 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 55.
ط. 28 جمادى الأولى 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 55ـ59.
ي. 3 جمادى الثانية 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 60ـ64.
يا. 8 جمادى الثانية 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 64ـ66.
يب. 27 جمادى الثانية 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 66.
يج. 28 جمادى الثانية 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 66ـ67.
يد. 30 جمادى الثانية 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 67.

هـذا، ولكـن ليـس جميـع الأقـوال علـى حـدّ سـواء مـن حيـث اعتبـار المسـتند وكـثرة المصـادر والقائلـين، فقـد ذكـر لبعـض الأقـوال مصـدراً واحـداً.

كالقـول بـأنّ تاريـخ شـهادتها عليها السلام في 23 جـمادى الأولـى سـنة 11 [1]؛ أو القـول بأنّهـا في 30 جـمادي الثانيـة سـنة 11 [2]؛ أو بأنّهـا في 18 شـعبان المعظّـم سـنة 11 [3].

وقد ذكر لبعض الأقوال مصدرين.

كالقـول بـأنّ شـهادتها عليها السلام في 27 جـمادي الثانيـة سـنة 11 [4]؛ أو بأنّهـا في

=يه. 21 رجب الأصب 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 67.
يو. 18 شعبان المعظّم 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 67.
يز. 26 شعبان المعظّم 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 68.
يح. 28 شعبان المعظّم 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 68ـ75.
يط. 3 شهر رمضان المبارك 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 75ـ78.
ك. 28 شهر رمضان المبارك 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 78.
كا. 28 شوال المكرم 11 هـ. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 78ـ82.
ولكن تعرّضنا في المتن إلى الأقوال التي هي أشهر ووردت في مصادر متعددة بالنسبة إلى غيرها.

[1]. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 55. والمصدر الواحد فيه كتاب ناسخ التواريخ، مجلد فاطمة الزهراء عليها السلام ـ: 1/ 240.

[2]. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 67. والمصدر الواحد فيه كتاب تذكرة الأئمة عليهم السلام: 136.

[3]. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 67. والمصدر الواحد فيه كتاب تذكرة الخواصّ: 320.

[4]. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 66. والمصدران: كتاب مجمع النورين للمرندي: 158، وكتاب الدلائل، إلا أن ما في مجمع النورين حكاية ما في الدلائل لا شيء آخر.

28 شهر رمضان المبارك سنة 11 [1].

كما قد ذكر لبعض الأقوال أكثر من سبعين مصدراً.

كالقول بأنّ تاريخ شهادتها عليها السلام في 13 جمادى الأولى سنة 11، فقد ذكر له 108 مصدراً [2]؛ أو القول بأنّها في 3 جمادى الثانية سنة 11، وقد ذكر له 72 مصدراً [3].

وكيفما كان، فنقول: أمّا المشهور عند الإمامية فكون ذلك في شهر جمادى الآخرة. وبه صُرِّح في كثير من المصادر[4].

والدولابي وهو من العامّة ذهب أيضاً إلى هذا القول[5].

وهذا لازم كلّ من قال بأنّها عليها السلام عاشت بعد أبيها خمسة و تسعين يوماً [6].

والاستدلال على القول المشهور وهو المختار يتمّ في ضمن أمور:

---

[1]. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 78. والمصدران: كتاب فاطمة الزهراء للكعبي: 2/ 30، وكتاب اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء: 106.

[2]. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 48ـ55.

[3]. انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 60ـ64. والغريب أنّه في ابتداء الفصل (15/ 33) ذكر أنّ لهذا القول 72 مصدراً، ولكن في تفصيل المصادر لم يذكر إلا 70 مصدراً!

[4]. دلائل الإمامة: 79 و134؛ مسار الشيعة: 54؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ تاج المواليد: 80؛ إعلام الورى: 1/ 300؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 161؛ الذكرى: 73؛ المصباح: 511؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): 571.

[5]. الذرية الطاهرة: 152. وانظر أيضاً الإصابة: 8/ 267.

[6]. انظر كفاية الأثر: 65؛ دلائل الإمامة: 79، في رواية صحيحة عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام.

الأمر الأوّل

إنّـه ورد في بعـض الروايـات أنّ فاطمـة الزهـراء عليها السلام عاشـت بعـد أبيهـا خمســة و ســبعين يومــاً.

1. ففــي صيححــة أبي عبيــدة عــن أبي عبــد اللــه عليه السلام قــال: إنّ فاطمــة مكثــت بعــد رســول اللــه صلى الله عليه وآله خمســة و ســبعين يومــاً [1].

2. وفي صحيحـة هشـام بـن سـالم عـن أبي عبـد اللـه عليه السلام قـال: سـمعته يقـول: عاشـت فاطمـة عليها السلام بعـد أبيهـا خمسـة و سـبعين يومـاً [2].

3. وفي عيـون المعجـزات: روي أنّ فاطمـة عليها السلام ... أقامـت بعـد النبـيّ صلى الله عليه وآله خمسـة و سـبعين يوماً [3].

4. وفي صحيحــة أبي بصــير عــن أبي عبــد اللــه عليه السلام: وأقامــت... بعــد وفــاة أبيهــا خمســة و ســبعين يومــاً [4].

كــما أنّ القــول بخمســة وســبعين هــو المذكــور في بعــض مصادرنــا[5]. وهــو المحــكي في بعــض مصــادر العامّــة عــن قائــل مجهــول[6].

هــذا، ولكــن مــن المحتمــل جــدّاً وقــوع التحريــف في هــذه النصــوص، والصحيــح: خمســة و تســعون يومــاً. والوجــه فيــه أنّــه ورد في الصحيــح عــن

[1]. بصائر الدرجات: 1/ 153ـ154؛ الكافي: 1/ 241، ح5؛ 1/ 458، ح1.

[2]. الكافي: 3/ 228، ح3؛ 4/ 561، ح3

[3]. عيون المعجزات: 55.

[4]. دلائل الإمامة: 134.

[5]. انظر تاريخ أهل البيت: 72؛ الكافي: 1/ 458؛ الهداية الكبرى: 176؛ عيون المعجزات: 55؛ الخرائج و الجرائح: 2/ 526

[6]. بعده بخمس و سبعين ليلة. الاستيعاب: 4/ 1898، إمتاع الأسماع: 5/ 353، نسباه إلى قيل.

أبي بصير عن الصادق عليه السلام: فأقامت ... بعد وفاة أبيها خمسة و تسعين يوماً، و قبضت في جمادى الآخرة يوم الثلاثاء لثلاث خلون منه[1].

فالتفصيل أي قوله: « في جمادى الآخرة لثلاث خلون منه» في هذه الرواية أي يرشدنا بأنّ الصحيح في الجميع «خمسة و تسعون يوماً»، و أمّا ما ورد في بعض النصوص «خمسة و سبعون يوماً» فمحرّف. وقد نقلنا من الطهراني مؤلف شفاء الصدور فيما حررنا حول منهج البحث في المقالة الأولى أنّ اشتباه السبع بالتسع وكذا السبعين بالتسعين كثير[2].

فعليه لابدّ من القول بتحريف كلّ رواية ورد فيه خمسة وسبعون يوماً. وهذا يظهر من جماعة حيث صرّحوا بأنّ تاريخ شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام 3 جمادى الآخرة سنة 11هـ[3].

كما أنّه نُقل في عدّة المصادر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّ فاطمة عليها السلام توفيّت بعد أبيها بثلاثة أشهر[4]. وهذا أيضاً يؤيّد كون «خمسة وسبعين يوماً» محرّفاً والصواب: «خمسة وتسعين يوماً».

ويشهد له:

1. أنّ الطبرسي قال في الفصل الثالث من تاج المواليد: و بقيت

---

[1]. دلائل الإمامة: 79، ح18.

[2]. شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور: 177.

[3]. انظر مسار الشيعة: 54؛ آثار الباقية: 531؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ الآثار الباقية: ۴۲۴؛ تاج المواليد: 80؛ إعلام الورى: 1/ 300؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 161؛ الذكرى: 73؛ المصباح للكفعمي: 511؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): 571.

[4]. المستدرك للحاكم: 3/ 162؛ مقاتل الطالبيين: 60، وفيه: الثابت؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23؛ معرفة الصحابة: 5/ 138؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47.

بعــده (أي بعــد النبــيّ صلى الله عليه وآله) خمســة و ســبعين يومــاً[1].

ثــمّ قــال بعدأسـطر في الفصـل الرابـع: توفّيـت الزهـراء عليها السلام في الثالـث مـن جـمادى الآخـر [كـذا] [2]. فالقـول بكونهـا عليها السلام توفّيـت في الثالـث مـن جـمادى الآخـرة لا ينطبـق علـى أنّهـا عليها السلام بقيـت بعـد رسـول اللـه صلى الله عليه وآله خمسـة و سـبعين يومـاً، بـل هـو موافـق لخمسـة وتسـعين يومـاً.

2. أنّ الإربـلي نقـل عـن الـدولابي أنّ فاطمـة عاشـت بعـد أبيهـا خمسـة وتسـعين يومـاً[3]، ولكـن نقـل ابـن شهرآشـوب عـن الـدولابي علـى مـا حكـى العلامـة المجلـسي عـن ابـن شهرآشـوب خمسـة وسـبعين يومـاً[4].

الأمر الثاني

إنّ مــا اخترنــا في وفــاة رســول اللــه صلى الله عليه وآله مــن أنّ الصحيــح في تاريــخ وفاتــه أنّــه في 28 شــهر صفــر موافــق لمــا أنّ فاطمــة الزهــراء عليها السلام عاشــت بعــد أبيهــا خمســة وتســعين يومــاً وكان وفاتهــا في 3 شــهر جــمادى الثانية ســنة11هـ.

تنبيه

ثــمّ في المقــام مســألة هامّــة لابــدّ مــن البحــث حولهــا بدقّــة وتفصيــل لأهمّيتهــا في المباحــث التاريخيــة[5].

ذهــب المشــهور مــن أصحابنــا إلــى أنّ فاطمــة الزهــراء عليها السلام عاشــت بعــد

[1]. تاج المواليد: 80.

[2]. تاج المواليد: 80.

[3]. كشف الغمة: 1/ 503.

[4]. مرآة العقول: 5/ 313.

[5]. وقد استفدنا في هذا البحث مماّ قال السيّد محمّد جواد الشبيري الزنجاني حفظه الله في مجلس درسه في بحث العدد من كتاب الطلاق.

أبيهـا خمسـة وتسـعين يومـاً، وبنـاء علـى ذلـك قالـوا بـأنّ تاريـخ شـهادتها 3 جـمادى الآخـرة سـنة 11 هــ. ولكـن القـول بـأنّ مـضي خمسـة وتسـعين يومـاً يصـادف 3 جـمادى الآخـرة سـنة 11 هــ مبنـيّ علـى كـون ثلاثـة أشـهر متواليـة تامّـة. وهـذا غريـب عـادة؛ كـما لا يخفـى. فكيـف يمكـن التوفيـق بـين 95 يومـاً و3 جـمادى الآخـرة؟

فنقـول: إنّ الشـهر في محاسـبة المورّخـين يكـون تامّـاً، فـإذا ورد في نـصّ تاريخـي ثلاثـة أشـهر مثـلاً فالمـراد منـه 90 يومـاً.

قـال القلقشـندي في مبحـث كتابـة التاريـخ بمـا بقـي مـن الشـهر: وللمؤرّخـين فيـه طريقـان: الطريـق الأوّل أن يجـزم بالتاريـخ بالباقي فيكتـب لأربـع عـشرة ليلـة بقيـت مـن شـهر كـذا، ثـمّ لثـلاث عـشرة ليلـة بقيـت، وهكـذا إلى الليلـة الأخـيرة مـن الشـهر، فيكتـب لليلـة بقيـت، وهـو مذهـب الكتّـاب. قـال النحّـاس: ورأيـت بعـض العلـماء وأهـل النظـر يصوّبونـه، لأنّهـم إنّمـا يكتبـون ذلـك عـلى أنّ الشـهر تـامّ، وقـد عـرف معنـاه وأنّ كاتبـه وقارئـه إنّمـا يريـد إذا كان الشـهر تامّـاً فـلا يحتـاج إلى التلفّـظ بـه. قـال محمّـد بـن عمـر المدائنـي: واحتجّـوا لذلـك بـأنّ معاويـة بـن أبي سـفيان حـين كتـب عـن النبـيّ ﷺ لابـن الحضرمـي كتـب في آخـر الكتـاب: «وكتـب معاويـة بـن أبي سـفيان لثـلاث ليـال بقـين مـن ذي القعـدة بعـد فتـح مكـة سـنة ثمـان»، ثـمّ قـرأه عثـمان بـن عفّـان والنـاس حولـه. قـال النحّـاس: وقـد وقـع مثـل ذلـك في كلام النّبـوّة. فقـد ورد في الحديـث أنّ النبـيّ ﷺ قـال في ليلـة القـدر: «التمسـوها في العـشر الأواخـر لسـابعة تبقـى أو لخامسـة تبقـى». وهـذا الحديـث الـذي استشـهد بـه النحّـاس ثابـت في الصحيـح فـلا نـزاع في العمـل بـه[1].

[1] . صبح الأعشي في صناعة الإنشاء: ٦/ ٢٣٩.



وقـال الصـولي: يكتبـون بعـد النصـف بيـومٍ لأربـع عـشرة ليلـة بقيـت. وقـد كـره أهـل الـورع ذلـك، لأنّهـم لا يـدرون كـم بقـي، لنقصـان الشـهر وتمامـه فيكتبـون: لإحـدى وعشريـن ليـل خلـت، والكتّـاب عـلى غـير هـذا[1].

كـما نشـاهد أنّـه ورد هـذا الطريـق في كتابـة التاريـخ في مصادرنـا الروائية. وعلـى سـبيل المثـال انظـر هـذه النصوص:

أ. ورد في تاريـخ شـهادة أميرالمومنـين عليه السلام: و مـضى بضربـة عبـد الرحمن بـن ملجـم المـرادي في ليلـة الجمعـة لإحـدى عـشرة ليلـة بقيـت مـن شـهر رمضـان[2]. فالمـراد مـن «لإحـدى عـشرة ليلـة بقيـت مـن شـهر رمضـان» هـو ليلـة تسـعة عـشر مـن شـهر رمضـان.

ب. ورد فيـه أيضـاً: و قبـض عليه السلام في ليلـة الجمعـة لتسـع ليـال بقـين مـن شـهر رمضـان[3]. والمـراد منـه ليلـة الجمعـة الحـادي و العشريـن مـن شـهر رمضـان.

ج. روي في تاريـخ البعثـة عـن أبي الحسـن الرضـا عليه السلام قـال: بعـث اللـه محمّـداً لثـلاث مضـين مـن شـهر رجـب ... قـال سـعد بـن عبـد اللـه: كان مشـايخنا يقولـون: إنّ ذلـك غلـط مـن الكاتـب، و هـو أنّـه لثـلاث ليـال بقـين من رجـب[4].

والمـراد مـن «ثـلاث ليـال بقـين مـن رجـب» هـو يـوم السـابع و العشريـن مـن شـهر رجـب، بـلا فـرق في كـون الشـهر تامّـاً أو ناقصـاً.

[1]. أدب الكاتب: ١٨٣.

[2]. الهدايه الكبرى: ٩١.

[3]. إثبات الوصية: ١٥٦. ومثله في المقنعة: 461؛ عيون المعجزات: 51؛ تهذيب الأحكام: 6/ 19؛ جامع الأخبار: 22؛

[4]. ثواب الأعمال: 58؛ فضائل الأشهر الثلاثة: ٢١.

د. ورد في تاريـخ شـهادة أبي الحسـن الكاظـم ﵇: أنّ هـارون الرشـيد قبـض عـلى مـوسى بـن جعفـر ﵇ سـنة تسـع و سـبعين و مائـة، و تـوفيّ في حبسـه ببغـداد لخمـس ليـال بقـين مـن رجـب سـنة[1].

والمـراد منـه اليـوم الخامـس و العشريـن مـن شـهر رجـب، وبـلا فـرق في كـون الشـهر تامّـاً أو ناقصـاً.

كـما فُسّر الشـهر في روايـات كثـيرة بثلاثـين يومـاً. وعلـى سـبيل المثـال انظـر هـذه الروايـات:

أ. ورد في كـمال الديـن قصـة بلوهـر و يوذاسـف: الشـهر ثلاثـون يومـاً و السـنة اثنـا عـشر شـهراً[2].

ب. عـن يونـس عـن غـير واحـد عـن أبي عبـد اللـه ﵇ قـال في حديـث طويـل ـ: تلجّمـي و تحيّـضي في كلّ شـهر في علـم اللـه سـتّة أيّـام أو سـبعة ثـمّ اغتسـلي غسـلاً و صومـي ثلاثـة و عشريـن يومـاً أو أربعـة و عشريـن[3].

ج. عـن الحسـن بـن الجَهـم قـال: سـمعت أبـا الحسـن الرضـا ﵇ يقـول: قـال أبـو جعفـر﵇: إنّ النطفـة تكـون في الرحـم أربعـين يومـاً، ثـمّ تصـير علقـة أربعـين يومـاً، ثـمّ تصـير مُضغَـة أربعـين يومـاً، فـإذا كمـل أربعـة أشـهر[4].

د. عـن محمّـد بـن إسـماعيل أو غـيره قـال: قلـت لأبي جعفـر﵇: جعلـت فـداك، الرجـل يدعـو للحبـلى أن يجعـل اللـه مـا في بطنهـا ذكـراً

[1]. عيون أخبار الرضا: ١/ 104.

[2]. كمال الدين: 2/ 589ـ590.

[3]. الكافي: 3/ 87، ح1.

[4]. الكافي: 6/ 13، ح3.



سَـويّاً، قـال: يدعـو مـا بينـه و بـين أربعـة أشـهر، فإنّـه أربعـين ليلـة نطفـة، و أربعـين ليلـة علقـة، و أربعـين ليلـة مُضغـة، فذلـك تمـام أربعـة أشـهر، الحديـث[1].

هـ. قـال البزنطـي: و سـألته (أي أبـا الحسـن الرضـا عليه السلام) أن يدعـو اللـه عـز و جـل لامـرأة مـن أهلنـا بهـا حمـل. قـال فقـال أبـو جعفـر عليه السلام: الدعـاء ما لم يمـض أربعـة أشـهر. فقلـت لـه: إنّمـا لهـا أقـلّ مـن هـذا. فدعـا لهـا، ثـمّ قـال: إنّ النطفـة تكـون في الرحـم ثلاثـين يومـاً، و تكـون علقـة ثلاثـين يومـاً، و تكـون مُضغَـة ثلاثـين يومـاً، و تكـون مُخَلَّقـة و غـير مُخَلَّقـة ثلاثـين يومـاً، فـإذا تمـّت الأربعـة، الحديـث[2].

الأمر الثالث

إنّـه روى الشـيخ المفيـد رحمـه اللـه ـ[3] عـن عبـد اللـه بـن سـنان عـن أبي عبـد اللـه عليه السلام: و مكثـت خمسـة و سـبعين يومـاً مريضـة مـمّا ضربهـا عمـر ثـمّ قبضـت[4]. ولا يخفـى أنّ مرضهـا مـماّ ضربهـا عمـر ليـس في يـوم تـوفيّ رسـول اللـه صلى الله عليه وآله، بـل الظاهـر أنّ الضربـة لعنـة اللـه وملائكتـه علـى ضاربهـا اتّفقـت بعـد مـا فعلـت فاطمـة الزهـراء عليها السلام مـن الاحتجـاج وطلـب الفـدك والمـشي إلـى بيـوت الصحابـة لإحقـاق حـقّ أمـير المؤمنـين عليه السلام.

قـال ابـن أبي الحديـد: و روى أحمـد بـن عبـد العزيـز قـال لمـا بويـع لأبي بكـر كان الزبـير و المقـداد يختلفـان في جماعـة مـن النـاس إلى عـلي

[1]. الكافي: 6/ 16، ح6.

[2]. قرب الإسناد: 352ـ353، ح1262.

[3]. في نسبة الاختصاص إلى المفيد تسامح. وللتفصيل انظر مقالة شيخ مفيد وكتاب اختصاص، للسيّد محمّد جواد الشبيري، مجلة نورعلم، العدد 38 و 42.

[4]. الاختصاص: 185.

و هو في بيت فاطمة فيتشاورون و يتراجعون أمورهم فخرج عمر حتّى دخل على فاطمة عليها السلام و قال: يا بنت رسول الله، ما من أحد من الخلق أحبّ إلينا من أبيك و ما من أحد أحبّ إلينا منك بعد أبيك، و أيم الله ما ذاك بمانعي إن اجتمع هؤلاء النفر عندك أن آمر بتحريق البيت عليهم[1].

ويشهد لذلك أنّه قد روي في بعض المصادر عن سعد بن طريف عن أبي جعفر عليه السلام قال: بُدُوّ مرض فاطمة بعد خمسين ليلة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله [2].

نعم، إنّ رواية الاختصاص متعارضة مع ما ذكر الفتال النيسابوري من أنّ فاطمة عليها السلام مرضت مرضاً شديداً و مكثت أربعين ليلة في مرضها إلى أن توفيت عليها السلام [3].

ولكن هذا القول بضميمة ما نقلنا عن المجلسي من أنّ بُدُوّ مرض فاطمة بعد خمسين ليلة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله موافق لكون وفاة فاطمة الزهراء عليها السلام في شهر جمادى الثانية.

الأمر الرابع

قد ورد في كثير من مصادر العامّة ما يشهد للمختار أو يؤيّده[4]. فقد ورد في هذه المصادر أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام توفّيت بعد أبيها بعد

---

[1]. شرح نهج البلاغة: 2/ 45.

[2]. بحار الأنوار: 43/ 201.

[3]. روضة الواعظين: 1/ 151. وقريب منه في مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 362. ونصّه هكذا: ثمّ مرضت و مكثت أربعين ليلة.

[4]. لم نقل بأنّ ما ورد في مصادر دليل بل قلنا بأنّه شاهد أو مؤيّد لما في تعبيراتهم من التسامح والتقريب في بيان يوم وفاتها عليها السلام، دون الدقّة والتعيين؛ فافهم.



ثلاثـة أشـهر[1] أو مائـة يـوم[2].

تنبيه

قـد وردت عـن أبي جعفـر الباقـر عليه السلام رويـات متعارضـة في تاريـخ شـهادة فاطمـة الزهـراء عليها السلام، ولكـن لا يمكـن تصديقهـا وهـي:

1. ستّة أشهر بعد وفاة أبيها[3].

2. أربعة أشهر[4].

3. ثلاثة أشهر[5].

4. سبعون يوماً[6].

[1]. انظر مقاتل الطالبيين: 60، نقله عن أبي جعفر محمد بن عليّ وقال: هو الثابت؛ أسد الغابة: 6/ 225، تهذيب التهذيب: 12/ 442، معرفة الصحابة: 5/ 134، إتحاف السائل: 115، إمتاع الأسماع: 5/ 353، نسبوه إلى قيل؛ صفة الصفوة: 2/ 9، تاريخ مدينة دمشق: 3/ 160، نقلاه عن عمرو بن دينار والزهري؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159، الطبقات الكبرى: 8/ 23، معرفة الصحابة: 5/ 138، تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47، نقلوه عن الزهري وأبي جعفر؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 160، الاستيعاب: 4/ 1894، نقلاه عن الزهري؛ الإصابة: 8/ 266 267 عن عمرو بن دينار.

[2]. انظر تهذيب التهذيب: 12/ 442، الاستيعاب: 4/ 1898، نسباه إلى «قيل».

[3]. انظر صفة الصفوة: 2/ 9؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23؛ الاستيعاب: 4/ 1898ـ1899؛ حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 2/ 42ـ43؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159 و160؛ معرفة الصحابة: 5/ 138 ؛ بحار الأنوار: 43/ 181.

[4]. انظر إعلام الورى: 1/ 300

[5]. المستدرك للحاكم: 3/ 162؛ مقاتل الطالبيين: 60، وفيه: الثابت؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23؛ معرفة الصحابة: 5/ 138؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47.

[6]. دعائم الإسلام: 1/ 232.

وقـد نقـل ابـن الجـوزي هـذا الروايـة عـن أبي عبـد اللـه الصـادق عليه السلام [1]. وهـذا غريـب مـن جهتين.

أمّـا الروايـة الأولـى وكـذا الروايـة الثانيـة فـلا يمكـن تصديقهـما ولا يحتمـل فيهـما وجـه للتحريـف.

أمّـا الروايـة الثالثـة فالظاهـر أنّـه وقـع تسـامح يسـير في هـذه الروايـة، والمـراد منهـا التقريـب دون التعيـين، وعليـه تنطبـق هـذه الروايـة مـع مـا عليـه المشـهور، أي 95 يومـاً.

أمّـا الروايـة الرابعـة فمـن المحتمـل وقـوع التحريـف فيهـا والصـواب بـدل «سـبعين يومـاً»: «تسـعين يومـاً»، وعليـه هـذه الروايـة تنطبـق مـع الروايـة الثالثـة.

ومـن المحتمـل أنّ هـذه الروايـة مثـل روايـة روايـة عبـد اللـه بـن سـنان عـن أبي عبـد اللـه عليه السلام التـي مـرّت في الأمـر الثالـث، والمـراد منهـا أنّ فاطمـة عليها السلام مكثـت سـبعين يومـا مريضـة.

نعـم، نسـبتها إلـى أبي عبـد اللـه الصـادق عليه السلام كـما في كلام ابـن الجوزي لا يمكـن تصديقهـا، ولعـلّ هـذه النسـبة لتحريـف آخـر. وتوضيـح ذلـك أنّ مـن المحتمـل أنّـه حُـرِّف «أبـو جعفـر» بـ«جعفـر». وهـذا التحريـف شـائع وقـع نظائـره في كثـير مـن الأسـانيد؛ كـما لا يخفـى.

الأمر الخامس

ثـمّ لـو تنزّلنـا عـن القـول بأنّهـا عليها السلام توفّيـت بعـد النبـي صلى الله عليه وآله بخمسـة وتسـعين يومـاً فلابـدّ مـن القـول بأنّهـا عليها السلام توفّيـت بعـد النبـي صلى الله عليه وآله بخمسـة

[1]. انظر تذكرة الخواص: 321.



وسبعين يوماً، لكثرة القائلين به من أصحابنا ولروايات وردت فيها[1].
نعم، قلنا في الأمر الأوّل إنّ «خمسة وسبعين يوماً» محرّف، والصواب: «خمسة وتسعين يوماً». ولكن لو لم نقبل التحريف وصلت النوبة إلى قول بمقتضى هذه الروايات والأقوال.

سائر الأقوال

فممّا ذكرنا يظهر الحال في سائر الأقوال، وهي[2]:

1. أنّ شهادته عليها السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بأربعين يوماً[3].
2. تاريخ شهادة فاطمة عليها السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بسبعين يوماً[4].
3. أنّ فاطمة عليها السلام استشهدت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بأربعة أشهر[5].
4. شهادتها عليها السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله باثنين وسبعين[6].
5. أنّ شهادة فاطمة عليها السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بخمسة وثمانين يوماً[7].

---

[1]. ذكرنا الروايات ومصادر الأقوال في الأمر الأوّل؛ فراجع.

[2]. وللتفصيل انظر الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء: 15/ 31ـ82.

[3] . كتاب سليم بن قيس الهلالي: 2/ 870؛ تاريخ اليعقوبي: 1/ 445؛ مروج الذهب: 2/ 576؛ مجموعة نفيسة: 125، وفيه: في رواية؛ كشف الغمة: 1/ 500، وفيه: روي.

[4]. أسد الغابة: 6/ 225؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159، الاستيعاب: 4/ 1894 و1899، نقلاه عن ابن بريدة؛ إمتاع الأسماع: 5/ 353، نسبه إلى «قيل».

[5]. الإصابة: 8/ 267، نسبه إلى «قيل».

[6]. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ شرح نهج البلاغة: 16/ 214، نقلاً عن كتاب السقيفة والفدك. وانظر السقيفة و فدك: 102.

[7]. دلائل الإمامة: 136، وفيه: روي.

6. أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام استشهدت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بستّة أشهر[1].

7. كان بين النبيّ صلى الله عليه وآله و بين فاطمة عليها السلام شهران[2].

8. أنّ فاطمة عليها السلام توفّيت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بستّة أشهر إلا ليلتين[3].

9. أنّ وفاتها عليها السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بثمانية أشهر[4].

10. أنّها عليها السلام استشهدت في شهر ربيع الآخرة[5].

[1]. أسد الغابة: 6/ 225، وفيه: هذا أصحّ ما قيل ؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: 19؛ صفة الصفوة: 2/ 8؛ معرفة الصحابة: 5/ 134؛ صفة الصفوة: 2/ 9، الطبقات الكبرى: 8/ 23، الاستيعاب: 4/ 1898ـ1899، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 2/ 42ـ43 نقلوه عن عائشة وأبي جعفر، وجعله أصحّ الأقوال؛ المختار من مناقب الأخيار: 5/ 234؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159 و160، معرفة الصحابة: 5/ 138 نقلاه عن أبي جعفر؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 161 عن عائشة والزهري؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 162، الإصابة: 8/ 266، معرفة الصحابة: 5/ 137، تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47، نقلوه عن عائشة ؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23، عن عروة؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23، تاريخ مدينة دمشق: 3/ 162، الإصابة: 8/ 266، الاستيعاب: 4/ 1899، تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47، نقلوه عن الواقدي وقال: و هو أثبت (في الاستيعاب: أشبه) عندنا؛ تهذيب التهذيب: 12/ 442، عن عائشة؛ الاستيعاب: 4/ 1894، عن أبي جعفر والزهري؛ معرفة الصحابة: 5/ 138 عن محمّد بن إسحاق؛ إتحاف السائل: 115، وفيه: على الصحيح؛ إمتاع الأسماع: 5/ 353، قيل؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47، عن عبد الله بن الحارث.

[2]. المستدرك للحاكم: 3/ 163، تاريخ مدينة دمشق: 3/ 158، تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 48، صفة الصفوة: 2/ 9، نقلوه عن عائشة؛ صفة الصفوة: 2/ 9، نقله عن عائشة وأبي الزبير؛ الإصابة: 8/ 267، إتحاف السائل: 115، نسباه إلى «قيل».

[3]. الاستيعاب: 4/ 1898، إمتاع الأسماع: 5/ 353، نسباه إلى «قيل».

[4]. تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159، الاستيعاب: 4/ 1894 و1899، نقلاه عن عمرو بن دينار؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159 و160، الإصابة: 8/ 267، الاستيعاب: 4/ 1899، نقلوه عن عبد الله بن الحارث؛ تهذيب التهذيب: 12/ 442، إتحاف السائل: 115، إمتاع الأسماع: 5/ 353، نسبوه إلى «قيل».

[5]. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357.



11. أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام توفّيت في شهر رمضان[1].

فهذه الأقوال مضافاً إلى مخالفتها مع روايات أصحابنا المعتبرة[2] وعدمِ استنادها إلى مصدر معتبر أو رواية صحيحة أو نقل مشهور، بل أنّ بعضها لم يعرف قائله ولكن ورد في المصادر على سبيل الحكاية مع التصريح بجهالة قائله، وضعف مستنده قد أعرض عنها أصحابنا، وكذا قد اضطربت بعض الروايات في نفسها في المسألة، فوردت عن راو واحد روايتان متعارضتان أو روايات متعارضة.

مثال ذلك ما روي عن عائشة في المقام.

فقد روي عنها تارة أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام توفّيت بعد ستّة أشهر من وفاة أبيها[3]، مع أنّه قد ورد عن عائشة نفسها أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام توفّيت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بشهرين[4].

وهكذا الأمر فيما روي عن الزهري من أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام توفّيت بعد ستّة أشهر من وفاة أبيها[5]، مع أنّه روي عن الزهري نفسه أنّ فاطمة

[1]. أسد الغابة: 6/ 226، نسبه إلى «قيل»؛ صفة الصفوة: 2/ 8؛ المختار من مناقب الأخيار: 5/ 234؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 162؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159 ـ160، الاستيعاب: 4/ 1899، نقلاه عن المدائني؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23؛ الاستيعاب: 4/ 1898؛ إتحاف السائل: 115؛ إمتاع الأسماع: 5/ 353؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47، نقله عن سعيد بن عفير.

[2]. انظر تفصيلها في الأمر الأوّل.

[3]. صفة الصفوة: 2/ 9؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23، الاستيعاب: 4/ 1898ـ1899؛ حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 2/ 42ـ43؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 161 و 162؛ الإصابة: 8/ 266؛ معرفة الصحابة: 5/ 137؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47؛ تهذيب التهذيب: 12/ 442؛ مشكل الآثار: 1/ 47؛ سنن الكبرى للبيهقي: 2/ 29؛ تاريخ المدينة المنوّرة لابن شبّة: 1/ 196.

[4]. انظر المستدرك للحاكم: 3/ 163؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 158؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 48؛ صفة الصفوة: 2/ 8.

[5]. انظر تاريخ مدينة دمشق: 3/ 161؛ الاستيعاب: 4/ 1894.

الزهـراء عليها السلام توفّيـت بعـد ثلاثـة أشـهر[1].

فالحديث المضطرب[2] ضعيف لا يعتمد عليه؛ كما لا يخفى.

مـع أنّ قبـول نقـل عائشـة والزهـري فيـما يرتبـط بـآل البيـت عليهم السلام مشـكل، لعـداوة عائشـة مـع عـليّ وزوجتـه، كـما يظهـر مـن الروايـات المتعـدّدة، وتمايـلُ الزهـري إلـى بنـي أميـة أوضـح مـن أن يخفـى.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

قـال المحقّـق التسـتري رحمـه اللـه ـ: بعضهـم لم يعـيّن يومـه[3]. ولكـن الصحيـح كـون ذلـك في اليـوم الثالـث مـن شـهر جـمادى الآخـرة، كـما عليـه المشـهور مـن أصحابنـا[4].

وذلـك لمـا عرفـت في البحـث عـن شـهر وفاتهـا عليها السلام أنّ المسـتند في كـون فاطمـة الزهـراء توفّيـت في شـهر جـمادى الآخـرة أصـح مـن غـيره، والقائـل بـه أكـثر وأشـهر، بـل نسـبه السـيّد ابـن طـاوس رحمـه اللـه إلـى جماعـة

[1]. انظر صفة الصفوة: 2/ 9؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159 و160؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23؛ معرفة الصحابة: 5/ 138؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47؛ الاستيعاب: 4/ 1894.

[2]. وهو ما اختلف فيه النسخ أو الكتب سنداً أو متناً أو معاً. لب اللباب في علم الرجال: 88. فروي مرّة على وجه، وأخرى على وجه آخر مخالف له، سواء وقع الاختلاف من رواة متعدّدين أو من راو واحد بحيث يشتبه الواقع. مقباس الهداية: 1/ 386. وانظر أيضاً الرعاية في علم الدراية: 146؛ نهاية الدراية: 224؛ وصول الأخيار: 112؛ الرواشح السماوية: 190؛ جامع المقال: 5؛ توضيح المقال: 282؛ مقدّمة ابن الصلاح: 35؛ تدريب الراوي: 1/ 261؛ شرح نخبة الفكر: 22؛ فتح المغيث: 1/ 221ـ225؛ معرفة علوم الحديث: 112.

[3]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: 12/) 32.

[4]. انظر دلائل الإمامة: 79 و134؛ مسار الشيعة: 54؛ الآثار الباقية: ٤٢٤؛ مصباح المتهجّد: 2/ 793؛ تاج المواليد: 80؛ إعلام الورى: 1/ 300؛ الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 161؛ الذكرى: 73؛ المصباح للكفعمي: 511؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): 571.

أصحابنا[1]

أمّا سائر لأقوال فهي:

1. روي عن أبي عليّ بن همّام أنّها عليها السلام قبضت لعشر بقين من جمادى الآخرة[2].

2. توفّيت لثلاث خلون من رمضان[3].

3. لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخرة[4].

4. اليوم الحادي والعشرين من شهر رجب[5].

وهذه الأقول لا تعتمد على مستند صحيح، بل لم نعرف قائل بعضها، ولم تذكر في المصادر إلا على سبيل الحكاية دون الاعتماد والاختيار، كما يظهر من المراجعة إلى مصادر هذه الأقوال.

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

لم يعيّن يومها في كثير من المصادر، ولكن الذي نعتمد عليه أنّه

[1]. الإقبال بالأعمال الحسنة: 3/ 160ـ161. ونصّه هكذا: روينا عن جماعة من أصحابنا، ذكرناهم في كتاب التعريف للمولد الشريف، أنّ وفاة فاطمة صلوات الله عليها كانت يوم ثالث جمادى الآخرة.

[2]. دلائل الإمامة: 136؛ بحار الأنوار: 43/ 171.

[3]. أسد الغابة: 6/ 226، قيل؛ صفة الصفوة: 2/ 8؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 162؛ تاريخ مدينة دمشق: 3/ 159 ـ160، الاستيعاب: 4/ 1899 نقلاه عن المدائني؛ الطبقات الكبرى: 8/ 23؛ الاستيعاب: 4/ 1898؛ إتحاف السائل: 115؛ إمتاع الأسماع: 5/ 353؛ تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47، عن سعيد بن عفير.

[4]. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357.

[5]. مصباح المتهجّد: 2/ 812. ونصّه هكذا: و في اليوم الحادي و العشرين كانت وفاة الطاهرة فاطمة عليها السلام في قول ابن عيّاش.

يـوم الثلاثـاء، كـما ورد في روايـة أبي بصـير المذكـورة[1]. ونقلـه الذهبـي أيضـاً عـن سـعيد بـن عفـير[2].

وقد نقل ابن شهرآشوب أنّه في ليلة الأحد[3].

ملخّص المقال

أمّـا مولدهـا فولـدت فاطمـة الزهـراء عليها السلام يـوم الجمعـة يـوم العشريـن مـن شـهر جـمادى الآخـرة بخمـس سـنين بعـد المبعـث.

وأمّـا تاريـخ شـهادتها عليها السلام ففـي يـوم الثلاثـاء 3 شـهر جـمادى الآخـرة سـنة إحـدى عـشرة بعـد الهجرة.

والعلـم عنـد اللـه سـبحانه وتعالـى؛ ﴿**وَمـا أُوتِيتُـمْ مِـنَ الْعِلْـمِ إِلا قَلِيـلاً**﴾.

صـدق اللـه العـليّ العظيم.

[1]. دلائل الإمامة: 79 و134.

[2]. انظر تاريخ الإسلام للذهبي: 3/ 47.

[3]. انظر مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: 3/ 357؛ الدرّ النظيم: 485، نقلاً عن ابن شهرآشوب.



فهرست المنابع والمآخذ

1. الآثـار الباقيـة عـن القـرون الخاليـة، أبـو ريحـان محمّـد بـن أحمـد البـيروني، طهـران: مركـز مـيراث مكتـوب، 1380 ش: الأولـى.
2. آفـة أصحـاب الحديـث، عبـد الرحمـن بـن عـليّ ابـن الجـوزي، تحقيـق السـيّد عـليّ الميـلاني، طهـران: النينـوى.
3. إثبـات الوصيـة، عـليّ بـن الحسـين المسـعودي، قـم: الأنصاريـان، 1426 هــ (1384): الأولـى.
4. الاختصـاص، أبـو عبـد اللـه محمّـد بـن النعـمان العكـبري البغـدادي (الشـيخ المفيد)، تحقيـق عـليّ أكـبر الغفـاري، بـيروت : دار المفيـد، 1414 هـ : الثانية.
5. الإرشـاد في معرفـة حجـج اللـه علـى العبـاد، محمّـد بـن محمّـد بـن النعـمان التلعكـبرى (الشـيخ المفيـد)، تحقيـق: مؤسسـة آل البيـت b، بـيروت: دار المفيـد، 1414هــ : الثانيـة.
6. الاسـتيعاب في معرفـة الأصحـاب، أبـو عمـر يوسـف بـن عبـد اللـه بـن محمّـد بـن عبـد الـبر، تحقيـق: عـليّ محمّـد البجـاوي، بـيروت: دار الجيـل، 1412هـ : الأولـى.
7. أسد الغابة، ابن الأثير، بيروت: دار الكتاب العربي.
8. الإصابـة في معرفـة الصحابـة، أحمـد بـن عـليّ بـن أحمـد بـن حجـر العسـقلاني، تحقيـق: عـادل أحمـد عبـد الموجـود وعـليّ محمّـد معـوض، بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 1415هــ : الأولـى.
9. إعـلام الـورى بأعـلام الهـدى، أبـو عـلي الفضـل بـن الحسـن الطـبرسي، تحقيـق: مؤسسـة آل البيـت b، قـم: مؤسسـة آل البيـت b، ربيـع الأوّل 1417 هــ : الأولـى.
10. الإقبـال بالأعـمال الحسـنة، رضي الديـن عـليّ بـن مـوسى ابـن طـاووس، تصحيـح جـواد القيّومـي الأصفهـاني، قـم: مكتـب الإعـلام الإسـلامي، 1414 هـ: الأولى.
11. إمتـاع الأسـماع، المقريـزي، تحقيـق محمّـد عبـد الحميـد النميـسي، بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 1420هــ (1999 م): الأولـى
12. الأنسـاب، السـمعاني، تحقيـق عبـد اللـه عمـر البـارودي، بـيروت: دار الجنـان للطباعة والنشر والتوزيـع، 1408 هـ (1988 م): الأولى.
13. أنسـاب الأشراف، البـلاذري، تحقيـق محمّـد باقـر المحمـودي، بـيروت: مؤسّسـة الأعلمـي للمطبوعـات، 1394 هــ (1974 م): الأولى.
14. بحـار الأنـوار الجامعـة لـدرر أخبـار الأئمـة الأطهـار، محمّـد باقـر بـن محمّـد تقـي المجلـسي (العلامـة المجلـسي)، بـيروت: مؤسسـة الوفـاء، 1403هــ : الثانيـة.
15. البدايـة والنهايـة، ابـن كثـير، تحقيـق عـليّ شـيري، بـيروت: دار إحيـاء الـتراث العـربي،

1408 هـ (1988 م): الأولى.

16. بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد، أبو جعفر محمّد بن الحسن الصفّار، تصحيح ميرزا حسن كوچه باغي، طهران: منشورات الأعلمي، 1404هـ.

17. تاج المواليد، الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت: دار القارئ، 1422هـ: الأولى.

18. تاريخ الإسلام، الذهبي، تصحيح عمر عبد السلام تدمرى، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ: الأولى.

19. تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمة b، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج بغدادي، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني، قم: مؤسّسة آل البيت b لإحياء التراث، 1410هـ: الأولى.

20. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ: الأولى.

21. تاريخ الطبري، الطبري، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1403هـ: الرابعة.

22. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، بيروت: دار الفكر، 1415هـ.

23. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، بيروت: دار صادر.

24. تفسير العياشي، أبو نصر محمّد بن مسعود بن عيّاش السلمي السمرقندي العيّاشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.

25. تفسير القمي، أبو لحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح السيد طيب الموسوي الجزائري، قم: مؤسّسة دار الكتاب صفر 1404هـ: الثالثة.

26. تقريب التهذيب، أحمد بن عليّ بن محمّد شهاب الدين (ابن حجر العسقلاني)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ : الثانية.

27. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم: مؤسسة آل البيت b.

28. تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، النجف الأشرف: المطبعة المرتضوية، 1352 هـ .

29. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1364 ش: الثالثة.

30. تهذيب التهذيب، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، بيروت: دار الفكر، 1404هـ : الأولى.

31. تهذيب الكمال، المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة



الرسالة، 1406هـ: الرابعة.

32. جامع الأخبار، تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري، النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.
33. الحدائق الناضرة، يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
34. خاتمة مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت b، قم: مؤسسة آل البيت b، رجب 1415هـ : الأولى.
35. الخصال، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ذى القعدة الحرام 1403هـ.
36. دعائم الإسلام، أبو حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة: دار المعارف، 1383هـ (1963م)
37. دلائل الامامة، محمّد بن جرير الطبري، قم: مؤسسة البعثة، 1413ه: الأولى.
38. الذرية الطاهرة النبوية، محمّد بن أحمد الدولابي، تصحيح سعد المبارك الحسن، الكويت: الدار السلفية، 1407هـ: الأولى
39. روضة الواعظين، محمّد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، قم: منشورات الرضي.
40. سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي، بيروت: دار الفكر، 1348هـ: الأولى.
41. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط حسين الأسد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ : التاسعة.
42. السيرة النبوية، ابن كثير، تصحيح مصطفى عبد الواحد، بيروت: دار المعرفة، 1396هـ.
43. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1378هـ: الأولى.
44. شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور، أبو الفضل الكلانتر الطهراني، تصحيح محمّد باقر ملكيان، قم: الأسوة، 1387ش: الأولى.
45. الصحيح من سيرة النبي الأعظم ، السيّد جعفر مرتضى، بيروت: دار الهادي، 1415هـ: الرابعة.
46. الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد، بيروت: دار صادر.
47. علل الشرائع، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، النجف

الأشرف: المكتبة الحيدرية، 1385 هـ: الأولى.

48. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح حسين الأعلمي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1404هـ.

49. عيون المعجزات، حسين بن عبد الوهّاب، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، النجف الأشرف: الحيدرية، 1369هـ.

50. فرائد السمطين، تحقيق محمّد باقر المحمودي، بيروت: مؤسّسة المحمودي، 1398 هـ: الأولى.

51. فرق الشيعة، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق محمد باقر ملكيان، قم: جامعة أديان، 1395ش: الأولى.

52. فوات الوفيات، الكتبي، تصحيح علي محمّد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م: الأولى.

53. قاموس الرجال، محمّد تقي التستري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1419 هـ: الأولى.

54. قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري، قم: مؤسّسة آل البيت b لإحياء التراث، 1413 هـ: الأولى.

55. قصص الأنبياء، الراوندي، تصحيح الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، قم: مؤسسة الهادي، 1418هـ: الأولى.

56. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1363 ش: الخامسة.

57. كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه القمي، تحقيق: جواد القيومي، قم: مؤسّسة نشر الفقاهة، عيد الغدير 1417هـ: الأولى.

58. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، بيروت: دار صادر، 1386ه.

59. كتاب سليم بن قيس، سليم بن قيس الهلالي، تحقيق: محمّد باقر الأنصاري الزنجاني، قم: دليل ما.

60. كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، بيروت: دار الأضواء، 1405هـ: الثانية.

61. كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكي، قم: مكتبة المصطفوي، 1369 ش: الثانية.

62. اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجزري، بيروت: دار صادر.

63. لسان الميزان، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1390هـ.



64. لوامـع صاحبقـراني، محمّـد تقـي بـن مقصـود عـلي المجلـسي، قـم: مؤسّسـة إسـماعيليان، 1414 هـ: الثانيـة.

65. مجموعة نفيسة، عدّة من الأعلام، بيروت: دار القارئ، 1422هـ (2002م): الأولى.

66. المحاسـن، أحمـد بـن محمّـد بـن خالـد البرقـي، تصحيـح: السـيّد جـلال الديـن الحسـيني المحـدّث، طهـران : دار الكتـب الإسـلامية، 1370هـ .

67. مختـصر بصائـر الدرجـات، الحسـن بـن سـليمان الحـلي، النجـف الأشرف: المطبعـة الحيدريـة، 1370هـ.

68. مـرآة الجنـان وعـبرة اليقظـان في معرفـة مـا يعتـبر مـن حـوادث الزمـان، أبـو محمّـد عبـد اللـه بـن أسـعد بـن عـلي بـن سـليمان اليافعـي، تصحيـح خليـل المنصـور، بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 1417 هـ (1997 م): الأولى.

69. مـرآة العقـول في شرح أخبـار آل الرسـول، محمّـد باقـر بـن محمّـد تقـي المجلـسي، السـيّد هاشـم الرسـولي، تهـران: دار الكتـب الإسـلامية، 1404 هـ : الثانيـة.

70. مـرآة الكـمال لمـن رام درک مصالـح الأعـمال، عبـد اللـه المامقـاني، تصحيـح محيـي الديـن المامقـاني، قـم: دليـل مـا، 1427هـ: الخامسـة.

71. مـروج الذّهـب ومعـادن الجوهـر، أبـو الحسـن عـليّ بـن الحسـين بـن عـلي المسـعودي، تصحيـح يوسـف أسـعد داغـر، قـم: دار الهجـرة، 1404 هـ (1363 ش): الثانيـة.

72. المـزار الكبـير، محمّـد بـن المشـهدي، تصحيـح جـواد القيومـي الاصفهـاني، قـم: مؤسّسـة النـشر الإسـلامي، رمضـان المبـارك 1419هـ: الأولى.

73. مسـائل عـليّ بـن جعفـر، عـلي بـن جعفـر عليـه السـلام، قـم: مؤسّسـة آل البيـت b لإحيـاء الـتراث، 1409هـ: الأولى.

74. مسـار الشـيعة، محمّـد بـن محمّـد بـن النعـمان، الشـيخ مهـدي نجـف، الثانيـة، 1414، 1993 م، بـيروت: دار المفيـد، 1414هـ: الثانيـة.

75. المصباح، ابراهيم بن علي العاملي الكفعمي، قم: دار الرضي، 1405ه: الثانية.

76. مصبـاح المتهجّـد، أبـو جعفـر بـن محمّـد بـن الحسـن الطـوسي، بـيروت: مؤسّسـة فقـه الشـيعة، 1411 هـ: الأولى.

77. معـاني الأخبـار، أبـو جعفـر محمّـد بـن عـليّ بـن الحسـين بـن بابويـه القمـي (الشـيخ الصـدوق)، تصحيـح عـلي أكـبر الغفـاري، قـم: مؤسّسـة النـشر الإسـلامي، 1379هـ .

78. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، 1415ه.

79. المقـالات والفـرق، سـعد بـن عبـد اللـه الأشـعري القمـي، تحقيـق محمّـد جـواد مشـكور، طهـران: علمـي فرهنگـي، 1361 ش: الثانيـة.

80. مقاتل الطالبيين، أبو الفرج الأصفهانى، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، 1385هـ: الثانية.

81. المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، بيروت: دار المفيد، 1413هـ: الأولى.

82. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، 1376هـ.

83. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الثانية.

84. الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء، إسماعيل الأنصاري الزنجاني الخوئيني، قم: دليل ما، 1435 هـ: الأولى.

85. نسب قريش، مصعب الزبيري، القاهرة: دار المعارف، الثالثة.

86. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تصحيح إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.

87. الهداية الكبرى، الحسين بن حمدان الخصيبي، بيروت: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر الرابعة: 1411هـ.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.
10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. **No. mobile:............................**

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (..) hereby sign and my manuscript title is (...)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

cedures of tracking as follows:

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Pro-

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex





.6	Prof. Dr. Kareem Shati	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology and Contemporary Intellect
.7	Asst. Prof. Dr. Sheikh Mohammed Taqi Al-Sabhani	Iran	The Higher Institute of Dar Al-Hadith	Shariah and Islamic Sciences
.8	Asst. Prof. Dr. Razaq Al-Musawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.9	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.10	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Ahmed Salem Ismail

English Proofreading

Fadhel Hossein

It is not allowed to anyone to publish or quote without reference to the journal or the authors. This considers as copyrights and one of the international standards of accredited scientific journal.

Editor in chief

Hashim ALMilani

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Editorial Secretary

Dr ammar alsagheer

Editorial Board

.No	Name of Editor	Country	Institute	Specialization
.1	Fadhel Al-Milani	London	International the University of Islamic Sience	Philosophy and Theology
.2	Prof. Dr. Satar Al-Araji	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Philosophy and Theology
.3	Prof. Dr. Sheikh Mohammed Shakeer	Lebanon	The Islamic University, College of Islamic Studies	Jurisprudence and Islamic Sciences
.4	Prof. Dr. Raoof Al-Shimari	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.5	Prof. Dr. Akram Barakat	Lebanon	The Lebanese University	Philosophy and Theology

- A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology
- Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf
- Volume (25) 1444 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

Volume 25 – 2022 A.D.

Autumn – 1444 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

Website: Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 25 – 2022 A.D.
Autumn – 1444 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com